بینش معنوی

کاری از مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر

مصطفی ملکیان

مهر ماندگار

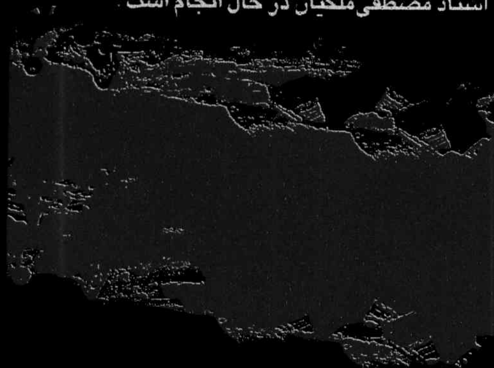
مقالاتی در اخلاق شناسی



مجموعهٔ بینش معنوی

مجموعهٔ بینش معنوی، تحقیقات، تألیفات و ترجمه‌هایی را که در زمینه‌های عرفان، اخلاق، فلسفه‌های دینی، الهیات، هنر و ادبیات دینی و روانشناسی انسان گرا انجام گرفته است به فرزانگان فارسی عرضه می‌کند.

مجموعهٔ بینش معنوی با گزینش و نظارت استاد مصطفی ملکیان در حال انجام است.



نشر نگاه معاصر

مهر ماندگار

مقالاتی در اخلاق‌شناسی

مصطفی ملکیان

* * *

ناشر: نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر)/مدیر هنری: باسم‌الرسام/حروفچینی و صفحه‌آرایی: کارگاه نگاه معاصر (تینا حسامی)/ لیتوگرافی: نوید/چاپ: دفتر فنی/صحافی: صدف/چاپ اول: ۱۳۸۵/شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

نشر نگاه معاصر

نشانی: تهران، جادهٔ لشکرک، شهرک ابوذر، نبش کوچه‌ی سوم، پلاک ۱
تلفن: ۰۹۱۲-۲۰۸۰۴۸۹

ملکیان، مصطفی، ۱۳۳۵ -
مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاقشناسی / تألیف و ترجمه مصطفی ملکیان. — تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
۴۶۴ ص. ISBN 964-7763-53-0
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: به صورت زیرنویس.

۱. اخلاق— فلسفه. ۲. عدالت. ۳. دین و اخلاق. الف. عنوان.
BJ ۳۷/م۷م۹ ۱۷۰
کتابخانه ملی ایران ۸۵-۵۰۷۲م

در هوای مادرم

که «بار بست و به گردش نرسیدیم و برفت».

فهرست

بنده‌ی پیر خراباتم که لطفش دائم است
ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

درآمد

شاید بتوان گفت که اخلاقی‌زیستی یگانه راهِ (به تعبیرِ مک‌ایوان McEwen) عشق مدام یا مهرورزی جاودانه (enduring love) است، مهرورزیی که هم مهرورزی به خود است و هم مهرورزی به دیگران، و مهرورزیی که جاودانه است و گسست و انقطاع نمی‌پذیرد. بدین قرار، اخلاقشناسی و کسب معرفت اخلاق، در واقع، گام گریزناپذیری است که در راه مهرورزی فراگیر و بی‌گسست برمیداریم، یعنی در راهِ رَفْعِ (به تعبیر اوگوست کنت Auguste Comte) بزرگترین مشکل حیات بشری که همانا خودپرستی است، از طریق تبدیل آن به همه‌دوستی.

* * *

همه‌ی مکتوباتی که در این کتاب گرد آمده‌اند به حوزه‌ی مباحث نظری و فلسفی در اخلاق و درباره‌ی اخلاق، یعنی به حوزه‌ی اخلاقشناسی (ethics)، تعلّق دارند: بعضی به اخلاق تحلیلی، بعضی دیگر به اخلاق دستوری، و بعضی نیز به علم النّفس/روانشناسی اخلاق مربوطند. هم از این‌رو است که در صدر کتاب مقاله‌ای نشسته است که، به اجمال هر چه تمامتر، مهمّترین مباحث نظری و فلسفی در اخلاق و درباره‌ی اخلاق را احصاء و تعریف میکند. دقّت در محتوای این مقاله‌ی آغازین جایگاه هریک از ١٦ مقاله‌ی

دیگر را در مباحث اخلاقشناسی روشن و آشکار میسازد.

به جز " اعلامیه‌ی ' به سوی اخلاق جهانی' "، سایر مقالات مندرج در این کتاب، قبلاً، در جاهای گونه‌گون، انتشار یافته‌اند، و اینک آن جاها:

۱) " جغرافیای اخلاقشناسی" در داروال، استیون، گیبارد، آلن، وریلتن، پیتر، نگاهی به فلسفه‌ی اخلاق در سده‌ی بیستم، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، چاپ اوّل، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱، صص ۱۳ـ۱۹.

۲) " در از کجا؟ رنج از کجا؟" در هفت آسمان (فصلنامه‌ی تخصّصی ادیان و مذاهب)، سال ششم، شماره‌ی ۲۴، زمستان ۱۳۸۳، صص ۷۱ـ۵۱.

۳) "اقتراحیّه‌ی معنای زندگی" در نقد و نظر، سال هشتم، شماره‌ی ۲ـ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۲، صص ۲۷ـ۵.

٤) "حقیقت، جَعْل و معنای زندگی" در نقد و نظر، سال هشتم، شماره‌ی ۲ـ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۲، صص ۹۱ـ۳۸.

۵) " بیدلیلی بیمعنایی" در نقد و نظر، سال هشتم، شماره‌ی ٤ـ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، صص ۹٤ـ۷۷.

٦) " معنای زندگی در ادیان جهان" در نقد و نظر، سال هشتم، شماره‌ی ٤ـ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، صص ٤٤ـ۲۱۹.

۸) " عدالت: سقراط و تراسیاخوس" در کیان، سال دهم، شماره‌ی ۵٤، مهر و آبان ۱۳۷۹، صص ۳۱ـ۱۸.

۹) " عدالت و انصاف، و تصمیمگیری عقلانی" در نقد و نظر، سال سوم، شماره‌ی ۳ـ۲، بهار و تابستان ۱۳۷٦، صص ۹۳ـ۸۰.

۱۰) " عدالت و استحقاق" در نقد و نظر، سال سوم، شماره‌ی ۳ـ۲، بهار و تابستان ۱۳۷٦، صص ۱۰۹ـ۹٤.

۱۱) " عدالت و فضیلت" در نقد و نظر، سال سوم، شماره‌ی ۳ـ۲، بهار و تابستان ۱۳۷٦، صص ۲۱ـ۱۱۰.

۱۲) " فلسفه‌ی طبیعت از نظرگاه غربیان: ریشه‌های وضع بومشناختی ما"

در پویمان، لویی پ. [صورت صحیح: پویمن، لوئیس پی.] [ویراستار]، اخلاق زیست‌محیطی، ترجمه‌ی گروه مترجمان، دو جلد، چاپ اوّل، نشر توسعه و مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدّنها، ۱۳۸۳، جلد اوّل، صص ۱۳۲ـ۴۹.

۱۳) "اقتراحیّه‌ی دین و بهداشت روانی" در نقد و نظر، سال نهم، شماره‌ی ۲ـ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۳، صص ٦۳ـ۵.

۱٤) "دائوی فرزانگی: تلفیق آیین دائو و روانشناسیهای یونگ، اریکسن، و مزلو" در ناقد، سال اوّل، شماره‌ی ۲، فروردین‌ـاردیبهشت ۱۳۸۳، صص ۲۵۹ـ۷٦.

۱۵) "توجّه به واقع" در ناقد، سال اوّل، شماره‌ی ۲، فروردین‌ـاردیبهشت ۱۳۸۳، صص ۷ـ۵.

۱٦) "روشنفکری: نمایندگی فرهنگی یا داوری فرهنگی؟" در ناقد، سال اوّل، شماره‌ی ٤، شهریورـآبان ۱۳۸۳، صص ۱۰ـ۵.

۱۷) "عقیده‌پرستی" در ناقد، سال اوّل، شماره‌ی ۳، خردادـمرداد ۱۳۸۳، صص ۸ـ۵.

۱

درآمد

میتوان گفت که مهمّترین مباحث نظری و فلسفی در اخلاق و دربارهٔی اخلاق به چهار گروه عمده تقسیمپذیرند:

۱) اخلاق تحلیلی[1] یا فرااخلاق[2] یعنی مجموعه‌ای از مباحث دربارهٔی اخلاق که جنبه‌ی مفهومی دارند. اهمّ این مباحث عبارتند از:

۱ ـ الف) معناشناسی الفاظ و مفاهیم اخلاقی که مهمّترین آنها بدین قرارند: خوب و بد، مطلوب و نامطلوب، ارزشمند (الفاظ و مفاهیم ارزشی)، صواب (یا درست) و خطا (یا نادرست)، باید و نباید، وظیفه، تکلیف، و مسؤولیّت (الفاظ و مفاهیم الزامی). واژه‌های مذکور، اگر چه کاربردشان منحصر به قلمرو اخلاق نیست، در این قلمرو نیز به کار میروند و، در این مبحث، مسأله این است که معنای هر یک از این واژه‌ها، وقتی در اخلاق استعمال میشود، دقیقاً چیست؟؛ معنای اخلاقی هر یک از این واژه‌ها چه ربط و نسبتی با معنا یا معانی غیراخلاقی آن واژه دارد؟؛ معنای اخلاقی هر یک از این واژه‌ها چه ربط و نسبتی با معانی اخلاقی سایر واژه‌ها دارد؟؛ و ملاک یا ملاکهای اطلاق و کاربرد این واژه‌ها چیست؟

۱ـب) تحلیل گزاره‌های اخلاقی، یعنی گزاره‌های حاوی الفاظ و مفاهیم اخلاقی: آیا گزاره‌های اخلاقی همه تقدیری یا توصیه‌ای[3] اند یا همه تقریری یا توصیفی[4] اند؛ یا بعضی توصیه‌ای و بعضی دیگر توصیفی‌اند؛ یا شقّ چهارمی در کار است؟؛ و آیا گزاره‌های اخلاقی، در تحلیل نهایی، بیانگر امور واقع[5] اند یا بیانگر ارزشها[6] یا بیانگر تکالیف[7] یا اینکه همه از یک سنخ نیستند؟

---

1. analytical ethics
2. meta-ethics
3. prescriptive
4. descriptive
5. facts
6. values
7. obligations

۱ـج) معرفتشناسی اخلاق: آیا حقیقت اخلاق عینی یا آفاقی[1]ای وجود دارد یا نه؛ آیا گزاره‌های اخلاق را میتوان به صدق و کذب یا، لااقلّ، به عینی و غیرعینی متّصف کرد؟؛ آیا گزاره‌های اخلاق را میتوان موجّه[2] یا مستدلّ کرد یا نه؟؛ اگر میتوان، روش توجیه[3] یا استدلال در اخلاق چگونه است؟ در توجیه یا استدلال اخلاق عقل[4] چه نقشی ایفاء میکند، و هر یک از شهود،[5] درونگری،[6] احساس[7] و عاطفه،[8] و وجدان[9] چه نقشی؟ آیا حکم اخلاق وقتی پذیرفتنی است که قابل تعمیم[10] باشد یا تعمیمپذیری[11] در حکم اخلاق شرط نیست؟ آیا میتوان از گزاره‌های حاکی از ساختار جسمانی یا ذهنی یا روانی فرد آدمی یا تواناییهای بشر یا واقعیّتهای زندگی اجتماعی یا آثار و نتایج مترتّب بر افعال انسانی، یک سلسله احکام اخلاقی استنتاج کرد یا نه؟

حلّ مسائل اخلاق تحلیلی متوقّف است بر ورود به پاره‌ای از شاخه‌های دیگر فلسفه، مانند منطق، فلسفه‌ی منطق، فلسفه‌ی زبان، معرفتشناسی، فلسفه‌ی ذهن، و فلسفه‌ی کنش.[12]

۲) اخلاق دستوری یا هنجاری،[13] یعنی مجموعه‌ای از مباحث در اخلاق که جنبه‌ی مصداقی دارند. اهمّ این مباحث عبارتند از:

۲ـالف) چه اموری خوب یا بد، مطلوب یا نامطلوب، و ارزشمندند؟ و کدامیک از افعال (انسانی اختیاری) صواب یا خطا، وظیفه، و تکلیف‌اند و باید و یا نباید انجام گیرند؟ به تعبیر دیگر، مصادیق مفاهیم اخلاقی‌ای که، در ۱ـالف، ایضاح شده‌اند چیستند؟

---

1. objective 2. justified 3. justification
4. reason 5. intuition 6. introspection
7. feeling 8. emotion 9. conscience
10. universalizable 11. universalizability
12. philosophy of action 13. normative ethics

۲ـب) آیا وظیفه مقدّم بر ارزش است یا، لااقلّ، بعضی از وظایف ما مستقلّ از هر ارزشی برقرارند، چنانکه وظیفه‌گروان[1] میگویند، یا ارزش مقدّم بر وظیفه است و وظایف فقط کارهایی‌اند که غایات خاصّی را حاصل میکنند و ارزشی پدید می‌آورند یا احیاناً ارزشی را به شیوه‌های خاصّی توزیع میکنند، چنانکه پیامدگروان[2] و غایتگران[3] میگویند، یا حقّ مقدّم بر وظیفه است، یعنی وظایف بر حسب حقوق تعریف میشوند، چنانکه طرفداران اخلاقِ حقّ‌محور[4] میگویند، یا فضیلت مقدّم بر همه است، یعنی ارتقاء فضائل و افعال ناشی از فضائل هدف اصلی است، چنانکه طرفداران اخلاقِ فضیلت‌محور[5] میگویند.

۲ـج) معنای زندگی چیست یا چه باید باشد؟ یعنی: اوّلاً، نقش و کارکرد زندگی چیست؟ و ثانیاً، هدف زندگی چه باید باشد؟

۲ـد) آیا حقوق طبیعی‌ای (در برابر حقوق وضعی و قراردادی) وجود دارند؟ آیا حیوانات نیز حقوقی دارند و، در نتیجه، در برابر آنها تکالیفی داریم؟ گیاهان چه؟

۲ـه) در اوضاع و احوال خاصّ چه باید کرد یا نباید کرد؟ به عبارت دیگر، چگونه اصول اخلاقی را بر موارد خاصّ یا بر انواع موارد خاصّ تطبیق و اطلاق و اِعمال کنیم؟ اینجاست که انواع اخلاق‌های هنجاری خاصّ، از جمله: اخلاق تجارت، اخلاق پزشکی، اخلاق تعلیم و تعلّم، اخلاق محیط زیست، اخلاق قضایی، اخلاق سیاسی، و اخلاق روابط بین‌الملل پدید می‌آیند و اجزاء یک کلّ را تشکیل میدهند که "فلسفه‌ی کاربسته یا کاربستی یا عملی"[6] یا "اخلاق کاربردی یا عملی"[7] خوانده میشود.

---

1. deontologists
2. consequentialists
3. teleologists
4. rights-based ethics
5. virtue-based ethics
6. applied philosophy
7. applied ethics

۳) اخلاق توصیفی،[1] یعنی مجموعه‌ای از مباحث در این باب که چه نظرات یا قواعد یا افعال اخلاقی‌ای، بالفعل و عملاً، در جامعه‌ای خاصّ یا در میان همه‌ی انسانها رایج و مشترک‌اند؟؛ و این نظرات یا قواعد یا افعال اخلاقی چه آثار و نتایجی به بار می‌آورند؟ جوابگویی به این سؤالات، البتّه، مستلزم مطالعات و تحقیقات تجربی و تاریخی (و نه نظری و فلسفی) است؛ امّا، چون، معمولاً پس از این‌گونه مطالعات و تحقیقات تجربی و تاریخی، به تحلیل و تفسیر نیز میپردازند و، علی‌الخصوص، میکوشند تا، از این طریق، به نظریّه‌ای در باب طبیعت و سرشت اخلاقی انسان دست یابند، میتوان گفت که اخلاق توصیفی نیز صبغه‌ی نظری و فلسفی دارد.

٤) علم‌النّفس اخلاقی،[2] یعنی مجموعه‌ای از مباحث فلسفی، و احیاناً تجربی، ناظر به امور نفسانی و روانی‌ای که آدمی، در مقام فاعل و عامل اخلاقی یا در مقام ناظر و داور اخلاقی، با آنها سر و کار مییابد، عمده‌ترین این مباحث عبارتند از: مسأله‌ی جبر و اختیار، حبّ‌ذات و خوددوستی انسان، خودگروی روانشناختی[3]، لذّتگروی روانشناختی[4]، مصلحت‌اندیشی، ضعف اراده، عدم خویشتنداری؛ تحلیل مفاهیمی مانند نیّت، انگیزه، انگیزش، هدف، خواهش، علم، اراده، عَمْد، سَهْو، خطا، نسیان، فِعْل، سَعْی، گزینش، نتیجه‌ی فعل، ترک فعل، بیعَمَلی، انفعال، استحقاق، لذّت، الم، سعادت، نفع، عُلقه، و عشق؛ و تحلیل بعضی از فضائل یا رذائل خاصّ، مانند عدالت، ظلم، خدمت، و خیانت.

---

1. descriptive ethics
2. moral psychology
3. psychological egoism
4. psychological hedonism

۲

درد از کجا؟ رنج از کجا؟

سخنی در باب خاستگاه درد و رنجهای بشری

به نظر می‌رسد که تجربه‌ی هر فرد انسانی، در طول عمر خود، و نیز تجربه‌ی نوع انسان، در طی تاریخ، گواه آنند که زندگی بشر تقریباً همیشه، در همه جا، و در هر وضع و حالی توأم با درد و رنج بوده است. در این توصیف مناقشه‌ی چندانی نمی‌توان کرد و نکرده‌اند.

همه‌ی مناقشه‌ها و اختلاف‌نظرها و بحث و فحصها بر سر تبیین این واقعیّت است: چرا زندگی بشر توأم با درد و رنج است؟ یعنی علّت اینکه زندگی بشر توأم با درد و رنج است چیست؟[1] چه عامل/عواملی موجب پیدایش این همه درد و رنج، در حیات بشری، شده است/اند؟ آیا می‌توان امر واحدی را علّةالعلل همه‌ی درد و رنج‌های انسانها تلقّی کرد، به طوری که هر علّت دیگری که عامل یک یا دو یا چند درد و رنج بشری است، خود، به نحوی بی‌واسطه یا باواسطه، معلولِ آن علّةالعلل باشد؟ یعنی آیا میان عوامل درد و رنج‌آفرین نوعی نظام طولی و سلسله‌مراتبی برقرار است و بر رأس این نظام طولی و در عالیترین مرتبه‌ی این سلسله یک امر یگانه نشسته است که به صورتی مستقیم و/یا غیرمستقیم خاستگاه همه‌ی درد و رنجهایی است که تاریخ بشری آگنده از آنها است؟ یا اینکه چنان نظام طولی و سلسله‌مراتبی‌ای در کار نیست و عوامل نهایی درد و رنج‌آفرین بیش از یکی‌اند و در عرض هم واقعند و، بنابراین، باید از خاستگاه‌های درد و رنج دم زد، نه از خاستگاه یگانه‌ی درد و رنج؟ و اگر امر واحدی هست که علّةالعلل و یگانه خاستگاه

---

۱. مراد از «علّت»، در اینجا، علّت فاعلی است، نه علّت غایی؛ یعنی سخن بر سر این است که چه عامل/عواملی موجب پیدایش درد و رنج شده است/اند، نه بر سر اینکه وجود درد و رنج در زندگی بشر چه غایت/غایاتی را برآورده میکند یا، به عبارت دیگر، وجود درد و رنج وسیله‌ی حصول چه هدف/اهدافی است.

همه‌ی درد و رنج هاست، آن امر واحد چیست؟

در این مکتوب، به گزارش و تحلیل آراء کسانی می‌پردازم که همگی به وجود یک امر واحد، به عنوان علّةالعلل و یگانه خاستگاه همه‌ی درد و رنج‌ها قائلند و، در پی این اتّفاق‌نظر، اختلاف‌نظرشان بر سر این است که آن امر واحد کدام است.[۱]

می‌توان گفت که در این باب که علّةالعلل و یگانه خاستگاه همه‌ی درد و رنج‌های بشر چیست، هشت رأی مختلف وجود دارد. از این هشت رأی، چهار رأی در دوران سنّت و در دل سنّت‌های دینی بزرگ شرق و غرب پدید آمده و پرورده شده‌اند، اگر چه هنوز هم طرفداران و مدافعان جدّی‌ای دارند، و چهار رأی دیگر در دوران تجدّد و از دل رویکردهای انسان‌گرویانه‌ی متأخّر سربرآورده‌اند. در بازگفتِ این هشت رأی، نخست به چهار رأی سنّتی، اعمّ از غربی و شرقی، میپردازم، و سپس به چهار رأی انسان‌گروانه‌ی معاصر.

۱. گناه

پیشفرضهای اساسی کسانی که گناه را علّةالعلل همه‌ی دردهایی که میکشیم و رنجهایی که میبریم میدانند عبارتند از:

الف) نظام طبیعت مستغنی از غیر و خودبسنده نیست. دارای نقصِ ذاتی و گریزناپذیر است. فاقد نیروی حیاتی و هماهنگی‌ای است که برای استمرار

---

۱. وامداری من، در این نوشته، به گردآورندگان کتاب زیر بیش از آن است که بتوانم به یکایک مواردِ آن اشاره کنم و ارجاع دهم:

Streng, Frederick, J., Charles L. Lloyd, Jr., and Jay T. Allen (eds.), *Ways of Being Religious: Readings for a New Approach to Religion* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc, 1973), 627+xii pages.

وجودش ضرورت دارند. از کار می‌افتد، فرو میپژمُرد، و رو به نابودی میرود.

ب) نظام طبیعت جهانی است که از جای دیگری یا، به تعبیر صحیحتر، از موجود دیگری نشأت گرفته است. آن موجودِ دیگر، آن غیر، خداست که مستغنی از غیر و خودبسنده است. واقعیّتش از ناحیه‌ی ذات خودش است. منشأ خلّاقه‌ی جهان هستی و نظام طبیعت است. جهان تجارب متعارف، یعنی همین جهان زندگی روزمره و عادی، از او مایه گرفته است و میگیرد. او هم این جهان را ایجاد و احداث کرده است و هم حفظ و ابقاء میکند و هم موجب تغییر آن است و مسیرش را تعیین میکند.

ج) خدا موجودی متشخّص[1] است، یعنی یکی از موجودات است و، بنابراین، غیر دارد. هر موجود دیگری غیر اوست و او غیر هر موجود دیگری است. میان او و هر موجود دیگری مغایرت و اثنینیّت هست.

میان او و هیچ موجود دیگری عینیّت و وحدت برقرار نیست. به هیچ موجود دیگری نمیتوان اشاره کرد و گفت: «این، علاوه بر اینکه فلان چیز است، خدا هم هست»، و به خدا نیز نمیتوان اشاره کرد و گفت: «این، علاوه بر اینکه خداست چیز دیگری هم هست».

د) این خدای متشخّص انسانوار[2] نیز هست؛ یعنی، علاوه بر تشخّص، انسانوارگی نیز دارد. انسانوارگی خدا به این معناست که او نیز، مثل انسانها، ۱) موجودی دارای عقل و فهم است، ۲) دارای نوع خاصّی از آگاهی، یعنی خودآگاهی، است، بدین معنا که محتویّات و فعّالیّتهای آگاهی خود، مانند ادراکات حسّی، صُوَر خیال، افکار، احساسات، عواطف، و خواسته‌های خود، را درمییابد، آگاهست از اینکه آگاهی دارد یا آگاهست، میتواند آگاهی خود را متعلَّقِ شناخت تلقّی کند، میتواند برای خود تبدیل به یک متعلَّق شناخت شود یا، به عبارت دیگر، درباره‌ی خود شناخت آفاقی حاصل کند،

1. individualized 2. personal

و میتواند خود را چنان که دیگران میبینند ببیند، ۳) نه فقط باورها، عواطف، و خواسته‌هایی دارد، بلکه درباره‌ی باورها، عواطف، و خواسته‌های خود باورهایی دارد، ٤) برای اعمالش مسؤولیّت اخلاقی دارد و مشمول ستایش و/یا نکوهش اخلاقی واقع میشود، ٥) موجودی اخلاقی است، بدین معنا که احکام و داوریهای اخلاقی دارد، یعنی، علاوه بر اینکه در باب سودمند یا زیان‌آور بودنِ افعال و موجب خوشنودی یا خشم شدنِ افعال داوری میکند، در باب خوب یا بد، درست یا نادرست، و وظیفه و الزامی بودنِ اخلاقیِ افعال نیز حکم میکند، و، از جمله، یک الگو و شیوه‌ی زندگی را مطلوب میداند، ٦) دارای یک سلسله حقها است، اعمّ از حقهای اخلاقی و حقهای حقوقی، ۷) انسانها را متعلّق به نظام اخلاقی میداند، یعنی آنان را همچون خود، از اعضای یک اجتماع اخلاقی تلقّی میکند، ۸) میتواند، از طریق سخن، با دیگران ارتباط برقرار کند، یعنی قادرست که برای افاده و ابلاغ مقصود خود و برقرار ساختن ارتباط با غیر خود از زبان استفاده کند، با بهره‌گیری از زبان استدلال کند و در مقام اعتراض به نکته‌ای نکته‌ای دیگر پیش کشد، و خلاصه، انواع افعال گفتاری[1] را انجام دهد.[2]

ه) این خدایِ متشخّصِ انسانوار، انسانها را به کارهایی امر و از کارهایی نهی کرده است (و امر و نهی دو فعل گفتاری است) و این امر و نهی را از طریق سخن گفتن با بعضی از انسانها، یعنی پیام‌آورانی که وحی الاهی را دریافت داشته‌اند، یا از طریق مکشوف ساختن خود به انجام رسانده است. در سنّت دینی، داستانها و اساطیری هستند که حکایت اوامر و نواهی الاهی

---

1. speech-acts

۲. مراد از «افعال گفتاری» همان معنایی است که آستین (J. L. Austin)، فیلسوف انگلیسی (۱۹۱۱ـ۱۹٦۰)، و سرل (John R. Searle) فیلسوف امریکایی (متولّد ۱۹۳۲)، از این اصطلاح اراده میکنند، یعنی انواع افعالِ دانسته و خواسته‌ای که به مَدَدِ زبان انجام میدهیم.

را بازمیگویند، رمزهایی هستند که تجسّم آن اوامر و نواهی‌اند، و شعائر و مناسکی هستند که نمایشگر کارهایی‌اند که آدمیان باید بکنند. انسانها باید، بر طبق این الگو از خدا، زندگی خود را سامان بخشند، پرستش کنند، قربانی کنند، مراسم بر پای دارند، آیین به جای آورند و، در یک کلام، بندگی کنند و عبودیّت خود را نشان دهند.

براساس این پیشفرضهای پنجگانه، گفته میشود که علّةالعلل همه‌ی دردها و رنجها این است که آدمیان، با استفاده ــو، به تعبیر دقیقتر، سوءاستفاده ــ از اختیار خود، نسبت به خدا عصیان ورزیده‌اند و از اوامر و نواهی او اطاعت نکرده‌اند. و این عصیان و عدم اطاعت همانست که از آن به «گناه» تعبیر میشود. همه‌ی دردها و رنجها کیفر گناهکاری ماست. بنابراین، گناهکاری و دردها و رنجها تناسب مستقیم دارند: هر چه گناهکاری بیشتر شود دردها و رنجها بیشتر میشوند، و هر چه ارتکاب گناه کاهش یابد دردها و رنجها نیز کاهش مییابند.

کسانی که به این رأی قائلند به سنّت، داستانها و اساطیر دینی، رموز مقدّس، شعائر و مناسک، و عبادات التزام میورزند، به حفظ سنّتهای خود، مکانها، زمانها و ابزار و وسائل مقدّس خود اهتمام خاص دارند، و، در نتیجه، به افرادی که سنّت و شعائر و مناسک مقدّس را به پا میدارند و حفظ و حراست میکنند، یعنی به روحانیان یا کاهنان، توجّهی خاص دارند، زیرا، به عقیده‌ی آنان، بدون روحانیان یا کاهنان، که از مواهب الاهی کمابیش مهمّی برخوردارند، رشته‌ی اتّصال انسانها به حقّ و حقیقت یکسره گسیخته میشود. از این‌رو، در جماعت و امّتی که از این کسان فراهم می‌آید، روحانیان یا کاهنان، تا حدّی، از دیگران متمایز و ممتازند و تعلیم و تربیّت و مسؤولیّتها و امتیازات خاص دارند. جماعت و امّت باید به وساطت این روحانیان یا کاهنان به اوامر و نواهی الاهی و کتبِ مقدّسِ دینی و رموز مقدس پی ببرند و راه یابند. هر علمی، بدون اتّکاء و استناد به کتب و رموز مقدّس، ضرورتاً

بیهوده است یا، لااقل ممکن است بیهوده باشد؛ زیرا فهم عقلی اهمیّت و شأنی ندارد و آنچه مهم است قدرت رمزهاست در پیوند دادن عالَم غیرمقدّسِ ناسوت به عالم قدسیِ لاهوت. به تجارب دینی و احوال معنوی خود نیز، اوّلاً و بالذّات، اعتماد و اطمینانی نیست و باید آنها را بر کتاب و سنّت مقدّس عرضه کرد و به این محکها آزمود. باید ایمان آورد، عضو جماعت و امّت دینی شد، به سنّتها باور داشت، به کیش و آیین خدمت کرد، در طلبِ امداد الاهی بود و، از این راهها، از گناه اعراض و اجتناب کرد و، در نتیجه، از درد و رنج، حتی‌المقدور و کمابیش، مصون و برکنار ماند.

۲. جدایی از امر قدسی

کسانی که جدایی از امر قدسی را علّةالعلل همه‌ی دردها و رنجها میدانند، پیشفرضهای (الف) تا (ج) مذکور در بندِ ۱ را میپذیرند، امّا پیشفرضهای (د) و (ه) را وامیزنند و به جای آنها فرضشان بر این است که:

د) خدایِ متشخّصْ انسانوار نیست، بلکه هم خودش، هم صفاتش، و هم افعالش فراتر از طَوْرِ فهم و عقل و علم انسانها و برون از قلمرو نظارت و ضبط و مهار آنان و حتی خارج از دایره‌ی شمول احکام و داوریهای اخلاقی آنان‌اند. بنابراین، از منظر انسانها، کارهای خدا غیرعادی، غیرطبیعی، پیشبینی‌ناپذیر، و شاید حتّا باورنکردنی و تصوّرناپذیراند. کارهای خدا نه تابع قوانین طبیعی‌اند، و نه تابع قوانین اخلاقی؛ هیچیک از این دو دسته قوانین کارهای او را تحدید و تضییق و تعیین نمیکنند. خدا، چون تابع قوانین طبیعی نیست، قدرت انجام دادن هر کاری را، به آسانی هر چه تمامتر، دارد و، چون تابع قوانین اخلاقی نیست، اذن انجام دادن هر کاری را دارد. پس، کارهای او یکسره قیاس‌ناپذیر و محاسبه‌ناشدنی‌اند.

ه) در نتیجه، اینکه انسانها چگونه باشند یا نباشند و چه بکنند یا نکنند نیز در خدا تأثیر قیاس‌پذیر و محاسبه‌ناشدنی‌ای ندارد. از هیچ کنش خاصّ

انسانی نمیتوان واکنش خاصّ الاهی‌ای را پیشبینی کرد و انتظار کشید. پس، شیوه و سامان و نظم و نَسَقِ زندگی ما انسانها اهمّیّت خاصّی ندارد و نمیتواند خدا را به واکنشی وادارد یا از واکنشی بازدارد و، بنابراین، نباید به اعمالمان اتّکاء و اتّکال داشته باشیم.

بر مبنای این پیشفرضهای پنجگانه، میگویند که علّةالعلل همه‌ی دردها و رنجها این است که آدمیان از خدا، این موجود قدسی و این «دیگریِ» رازآمیز و سرشار از **عظمت و جلال**، جدا افتاده‌اند. اگر ناشاد یا شرمنده یا ناموفّق‌اند اینها همه معلول و نشانه‌ی جداییشان از امر قدسی‌اند. اگر این جدایی به آخر رسد و این فراق به وصال انجامد و آدمی با آن موجود قدسی مواجهه‌ی شخصی بیابد، این مواجهه در سَیْرِ دنیویِ حیاتِ تحلیل‌رفته و پژمرده و به ابتذال‌افتاده‌ی او دخل و تصرّف میکند و آن را دگرگون میسازد و خود او را رهایی میبخشد، حفظ و حراست میکند، راه مینماید و به مقصد میرساند. یگانه چیزی که انسان نمیتواند از آن صَرفِ‌نظر کند و بدون آن روزگار خوش و شیرینی داشته باشد این مواجهه‌ی شخصی و رؤیت سعیده و دیدار خجسته است که نوزایی آدمی و رهاییش از همه‌ی دردها و رنجها منوط به آن است.

چون قدرت الاهی در هر زمان، مکان، و اوضاع و احوالی میتواند سبب‌سازِ این مواجهه و نوزایی شود، هرگز نباید امید را از دست داد، زیرا مَددِ او دور از دسترس نیست؛ امّا، چون خاستگاه این مدد فقط کفایت او برای همه‌ی مهمّات است، نه اعمال و طرز زندگی ما، یگانه امید باید به قدرت و اراده‌ی او باشد، نه به اینکه خودمان چگونه بوده‌ایم یا نبوده‌ایم و چه کرده‌ایم یا نکرده‌ایم. جان کلام اینکه از ما هیچ برنمی‌آید جز صبر و انتظار: باید بنشینیم و صبر پیش گیریم و البتّه لازمه‌ی این صبر و انتظار این است که در خضوع و خشوع، توسّل و تضرّع، و خلوص و صداقت نسبت به او چیزی فروگذار نکنیم و، به این شیوه، چشم‌انتظار دیداری باشیم که روی

نمودن و ننمودن آن، به هیچ‌وجه، دانسته نیست، امّا اگر رخ دهد همه چیز دگرگون خواهد شد. سَلامِ آن موجود یگانه همان و وَداعِ همه‌ی دردها و رنجها همان.

۳. تعلّق خاطر

کسانی که تعلّق خاطر را علّةالعلل همه‌ی دردها و رنجها میدانند پیشفرضهای (الف)، (ب)، و (ج) مذکور در بندهای ۱ و ۲ را رد میکنند و، بنابراین، نه (مانند کسانی که در بند ۱ رأیشان بازگفته شد) به خدای متشخّص انسانوار قائلند، و نه (مانند کسانی که در بند ۲ ذکرشان رفت) به خدای متشخّص ناانسانوار، بلکه خدا را اساساً نامتشخّص میدانند. پیشفرضهای اینان عبارتند از:

الف) کلّ قلمرو هستی و عالم واقع، به یک معنا، یک موجودِ واحد است. به تعبیری مسامحه‌آمیز، جهان هستی را فقط یک موجود پر کرده است.

ب) این موجود واحد، که مستغنی از غیر است (چون، اساساً غیر ندارد، که فرض نیاز به غیر متصوّر و معقول باشد)، همان خداست. پس، خدا عین هر چیز و عین همه چیز است؛ با هر چیز و با همه چیز عینیّت و هوهویت (= اینهمانی) و وحدت دارد. خدا همه چیز است؛ و همه چیز خداست.

ج) در نتیجه، اینکه خود را با موجودات کثیر مواجه مییابیم حاصل توهّم ماست. کثرتِ ظاهریِ عالَمِ واقع توهّمی بیش نیست. اموری که، به گمانِ ما توهّم‌زدگان، موجوداتی کثیر و مغایر با یکدیگرند، در حقیقت، مراتب، شؤون، مظاهر، یا تجلیّات خدایند، که یگانه موجود حقیق است. درست همانگونه که رنگ، بو، مزه و نرمی و چسبندگی عسل جلوه‌های گونه‌گون چیز یگانه‌ای، به نام «عسل»اند، همه‌ی چیزهایی که ما آنها را موجوداتی مستقلّ از یکدیگر و مغایر با یکدیگر میپنداریم، جلوه‌های مختلف خدایند.

د) بنابراین، انسان و خدا، نیز، دو موجود جدا از یکدیگر نیستند. انسانی

که طالب خداست طالب موجودی غیر از خودش نیست، بلکه طالب «خود» حقیق خود است. آنکه خدا را میجوید «خود» راستین خود را میجوید و، بر این اساس، هر چه در بیرون خود توهّم کند خدا نیست. برای یافتن خدا، نباید به‌ پیش رفت، بلکه باید به خویش آمد. به خود آمدن، همان، و خدا را یافتن، همان.

ه) معرفت واقعی در لحظه‌ای حاصل می‌آید که انسان خود را با همه چیز، و خود و همه چیز را با خدا یکی ببیند. در آن لحظه‌ی مسعود، نه فقط معرفت واقعی حاصل می‌آید، بلکه دگرگون‌شدگی حقیق نیز پدیدار میشود. امّا آن معرفت واقعی و این دگرگون‌شدگی حقیق، که چیزی جز آزادی معنوی نیستند، فقط از طریق آداب سیر و سلوک، که وسیله‌ی اجتناب از ـیا غلبه برـ توهّمی‌اند که آدمی برای خود پدید آورده است، امکانپذیرند.

با ابتناء بر این پیشفرضهای پنجگانه، گفته میشود که تا آن لحظه‌ی بصیرت یا کشف و شهود غیرعادی، که در آن آدمی حقیقت سرمدی را در باطن خود مییابد و در آنجا از رخ او نقاب برمیگیرد، پدیدار نشود دردها و رنجهای آدمی ناپدید نخواهند شد. تا برای غیر آن حقیقت سرمدی واقعیّتی قائلیم و به آن واقعیّتِ متوهّم دلبسته‌ایم و تعلّق‌خاطر داریم از درد و رنج گریز و گزیری نداریم. عدم دلبستگی و تعلّق‌خاطر به «چیزها»، از جمله ـو حتّاـ عدم‌دلبستگی و تعلّق‌خاطر به اشکال و صور ذهنی‌ای که از خدا داریم، یگانه راه رهایی از درد و رنج است. دلبستگی همان، و درد و رنج همان.

شک نیست که رأی دوم (”جدایی از امر قدسی“) و رأی سوم (”تعلّق خاطر“) و جوه تشابهی دارند: هر دو بر آگاهی شخصی از حقّ و اهمّیّت تجارب و احوال باطنی تأکید میورزند؛ هر دو اشکال جمعی و ظاهری حیات دینی را (که مورد تأکید بلیغ قائلان به رأی اوّل، که گذشت، و رأی چهارم، که خواهد آمد، است) تقریباً دارای هیچ ارزش و اهمّیّتی نمیدانند؛ و هر دو بر کفّ نَفْس و انضباط فردی، به عنوان شرط لازم و نه کافی یا لازم و کافی،

اصرار دارند. در عین حال، این دو رأی وجوه تفاوت مهمّی نیز دارند: در رأی دوم، در برابرِ آن موجود «یکسره دیگر»ی که خاستگاه آفرینش و رهایی است، انسان ضعیف و احیاناً فاسد قلمداد میشود؛ امّا، در رأی سوم، که آداب سیر و سلوکِ ذهنی ـ روانیِ یوگای هندویی و ذِنِ بودایی بر آن مبتنی‌اند، انسان، در کنه وجود خود، خدا و همه‌توان و همه‌دان و قدسی‌مرتبت است. در رأی دوم، آدمی، برای طی دوران فراق و راه یافتن به حضرت قدسی و نیل به وصال او بیشتر منفعل است تا فعّال؛ خضوع و خشوع، توسّل و تضرّع، و خلوص و صداقت نهایتِ وسائلی‌اند که در اختیار اویند، امّا این وسائل، به هیچ‌روی، کفایتی ندارند و، در نتیجه، آدمی جز صبر و انتظار کاری نمیتواند کرد؛ تو گویی خودِ خداست که کسی را برای ورود به حریم حَرَم برمیگزیند و کسانی را به حال خود وامینهد؛ امّا در رأی سوم، آدمی میتواند راه رسیدن به آزادی معنوی و رهایی از درد و رنج را از طریق آداب سیر و سلوک، و با تصحیح و اصلاح دید خود و رفع کثرت‌بینی خود، گام‌به‌گام بپیماید و، بدین جهت، بیشتر فعّال است تا منفعل. در رأی دوم، کشف و شهودهای غیرعادی و نامتعارف مهمترین رویدادهای زندگی آدمی محسوب میشوند؛ و حال آنکه در رأی سوم، این کشف و شهودها، اگرچه ممکن است، در مراحل اوّلیّه‌ی سیر و سلوک عرفانی و معنوی، اهمّیّتی داشته باشند، بالمآل فرافکنی‌های ذهنی خودبینانه به حساب می‌آیند و عالیترین مراتب معرفت و تحوّل معنوی فقط زمانی حاصل می‌آید که آدمی از این فرافکنیها نیز رَسته باشد.

۴. ناهماهنگی با قانون و نظم طبیعت

پیشفرضهای اساسی کسانی که ناهماهنگی با قانون و نظم طبیعت را علّةالعلل همه‌ی دردها و رنجها میدانند عبارتند از:

الف) واقعیّت متعالی‌ای هست که همه‌ی امور مادّی، افکار، و اعمال از آن

سرچشمه میگیرند؛ ولی این واقعیّت متعالی موجودی متشخّص و انسانوار نیست، بلکه یک قانون کیهانی یا نظم طبیعی خنثی و بی‌تفاوت است. کیهانی بودن این قانون به این معناست که در همه‌ی زمانها، مکانها، و وضع و حالها حاکمیّت دارد؛ و طبیعی بودن این نظم یعنی این که عدم توجّه به آن و عدم رعایت آن به نابسامانی امور می‌انجامد.

ب) قانون کیهانی بالطبع در درون یکایک افراد انسانی و پدیده‌های طبیعی تقرّر دارد، به طوری که یگانه وسیله‌ی نیل به عالیترین مدارج ابتهاج و لذّت معنوی همان تربیّت و پرورش طبیعت حقیق خود، به عنوان جزئی از سازمان اجتماعی ـ طبیعی، یعنی به عنوان جزئی از جهان، است. از طریق تربیّت و پرورش مدام و بیوقفه، «خود» حقیق آدمی به بلوغ میرسد و خودبخود و به صرافتِ طبع ظهور و بروز مییابد.

ج) به مقتضای این قانون کیهانی، فقط نوع خاصّی از روابط و مناسبات میان والدین و فرزندان، مردان و زنان، اساتید و شاگردان، انسانها و حیوانات، و گروههای صاحب قدرت اجتماعی ـ اقتصادی روابط و مناسبات طبیعی است و هر نوع دیگر روابط و مناسبات **غیرطبیعی و قَسْری** خواهد بود.

د) هر فعل انسانی باید جایگاه شخص را در نظم و نظام ازلی و ابدی امور نشان دهد؛ و این کار با تقلید از اعمال دانایان باستان، که اصل و نظم و نظام ازلی را در یک «عصر زرّین» گذشته ادراک کرده‌اند انجام میپذیرد.

ها) اگر انسانها از قانون کیهانی غافل شوند یا عالماً عامداً با جریان طبیعی نظم و ضرباهنگ طبیعت، که خودِ جهان را به وجود آورده است، مخالفت ورزند به خود آزار و آسیب می‌رسانند و حتی خود را نابود می‌کنند. از این‌رو، درست همان‌طور که یک شخص اگر، به جای اینکه از طبقه‌ی بیستم یک ساختمان به تدریج، از طریق آسانسور یا راه‌پله، پایین بیاید، از پنجره‌ی آن طبقه پای بیرون بگذارد به قتلگاه خود فرو خواهد افتاد، اگر شخصی

روابط و مناسبات طبیعی و سلسله‌مراتبی میان اعضای یک اجتماع را رعایت نکند حیات بشر به ناهمخوانی و ناموزونی در خواهد افتاد. عدم توجه به نظم طبیعی یا به پیدایش سازمان اجتماعی نامتعادلی خواهد انجامید که در آن گروه نسبتاً کوچکی از اعضای جامعه همه‌ی منافع را در خواهد ربود یا به شرور و مفاسد اجتماعی‌ای، نظیر سرقت، قتل، زنا، و ترس از دیگران منجر خواهد شد.

براساس این پنج پیشفرض، گفته میشود که: اوّلاً، همه‌ی دردها و رنجها ناشی از ارتباطات و مناسبات اجتماعیِ نادرست‌اند، و ثانیاً: ارتباطات و مناسبات اجتماعیِ نادرست آنهایند که هماهنگ با قانون و نظم ازلی و ابدی طبیعت نباشند. چون دردها و رنجها خاستگاه اجتماعی دارند، باید بر اخلاق جمعی انگشتِ تأکید نهاد و دغدغه‌ای عمیق برای تکوین یک گروه اجتماعی موافق با قانون و نظم طبیعت داشت و دانست که فقط از طریق عمل به مقتضای مسؤولیّت اجتماعی هم والاترین قوای فرد انسانی به فعلیت میرسد و هم دردها و رنجها، حتی‌الامکان، کاهش مییابند.

کسانی که به این رأی قائلند نیز، مانند قائلان به رأی اوّل، توجّهی خاص دارند به یک گروه خاص از اهلِ فنّ حکمت عملی که به اصول حاکم بر کائنات علم دارند و آن اصول را پاس میدارند و با تربیّت و پرورش فضائل جاودانه، موجبات هماهنگی و بهروزی جامعه را فراهم می‌آورند. این گروه خاص، البتّه، کارشان پاسداری از شعائر و مناسک و اعمال عِبادی و مقدّس نیست، بلکه پاسداشت قانون و نظم جاودانه‌ی طبیعت و تفهیم آن به اعضای اجتماع و نظارت بر رعایت آن است.

* * *

چهار رأیی که اجمالاً به آنها اشاره شد، چنانکه گذشت، در دوران سنّت و در دل ادیان بزرگ شرق و غرب پدید آمده‌اند، اگر چه هنوز طرفداران و

مدافعان جدّی دارند. ژرفنگری در این چهار رأی نشان میدهد که هیچیک از آنها نیست که مبتنی بر لااقل یکی از سه مدعای زیر نباشد: ۱) این مدّعای هستی‌شناختی[1] که موجود متعالی‌ای هست که انسان برای وجود و حیات خود به آن/او وابسته است؛ اعمّ از اینکه متشخّصِ انسانوار باشد یا متشخّص ناانسانوار یا نامتشخّص (مبنای آراء اوّل، دوم، و سوم)؛ ۲) این مدّعای شناخت‌شناسانه[2] که تجارب عرفانی، از قبیل خلسه و جَذبه، ادراکات فراحسی، وصال الاهی، و اشراق و کشف و شهود، واقع نمایند و صاحب تجربه را به حقیقت/حقایق رهنمون میشوند (مبنای آراء دوم و سوم)؛ و ۳) این مدّعای ارزش‌شناسانه[3] که جهان هستی جهانی نیکو، اخلاقی، و عادلانه است و اصل نظم‌دهنده‌ی سرمدیِ آن همه چیز را به نحوی مطلوب سامان می‌بخشد (مبنای رأی چهارم). شرط لازم صدق و صحّت هر یک از این چهار رأی این است که لااقل یکی از این سه مدّعا صادق و صحیح باشد.

امّا از سوی دیگر، از حدود سیصد سال پیش، یعنی از تقریباً اوائل قرن هیجدهم، بدین سو، شمار فزاینده‌ای از فیلسوفان اخلاق و دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی مُدام بشر را به پشت سر گذاشتن دوران طفولیّت و کودک‌منشی و پا نهادن به آستانه‌ی دوران رشد و بلوغ دعوت کرده‌اند و میکنند. و جالب توجّه اینکه از جمله‌ی مهمترین امور کودکانه‌ای که از بشر کنار نهادن آنها را خواسته‌اند و میخواهند همین سه مدّعای پیشگفته است. به نظر این فیلسوفان و دانشمندان، وجود خدا، حجیّت معرفت‌شناختی تجارب عرفانی، و اینکه جهان هستی نظامی نیکو و اخلاقی دارد سه توهّم عظیم‌اند. به زعم اینان، اوّلاً: پژوهشهای فلسفی نشان میدهند که این سه مدّعا روی در صدق و صحّت ندارند و، بنابراین، پذیرش آنها نامعقول و غیرعقلانی است (وجه نظری)؛ و ثانیاً: شواهد تاریخی حاکی از آنند که

---

1. ontological
2. epistemological
3. axiological

پذیرش این سه مدّعا و التزام به آراء چهارگانه‌ای که هر یک از آنها مبتنی بر لااقلّ یکی از این سه مدّعا است نتوانسته‌اند از میزان و شدّت دردها و رنجهای آدمیان بکاهند، چه رسد به اینکه آن دردها و رنجها را از میان بردارند (وجه عملی). پس، وقت آن است که انسان این «چوب زیر بغل»ها را به گوشه‌ای پرتاب کند و از راههای دیگری با درد و رنج مقابله کند و قابلیّتهای خود را برای التذاذ از زندگی به فعلیت رساند و شکوفا کند. اکنون بشر در جهانی میزید که در آن توسّل به موجودات، عوامل، و نیروهای ماورائی، حالاتِ آگاهی متعالی، و نظم و نظامهای اخلاقی فوق طبیعی پذیرفتنی نیست. امّا، از طرف دیگر، این نیز پذیرفتنی نیست که بشر دست روی دست بگذارد و منفعلانه شاهد افزایش دردها و رنجها یا، لااقلّ کاهش آنها باشد، چون دلیلی نداریم بر اینکه امکانِ بهتر کردنِ جهان منتفی است یا بشر نمیتواند شیوه‌هایی ابداع کند که نسل‌های پیشین از آنها خبر نداشته‌اند. حال که توسّل به امور ماورائی و متعالی و فوق‌طبیعی گره از کار فروبسته‌ی ما نگشودند، مصلحت‌دیدِ این فیلسوفان و دانشمندان این است که از راه دیگری به کاستن از دردها و رنج‌ها همت گماریم. این راه دیگر کدام است؟ در پاسخ به این پرسش، در طی حدود سیصد سال اخیر، چهار رأی اظهار شده‌اند که، چنانکه در اوائل این نوشته اشاره شد، از دل رویکردهای انسان‌گروانه‌ی متأخّر سر برآورده‌اند. اینک ذکری اجمالی از این چهار رأی متجدّدانه‌ی اینجهانی[1]:

* * *

۵. نابسامانی ذهنی ـ روانی

کسانی که نابسامانیهای ذهنی ـ روانی انسانها را علّةالعلل همه‌ی دردها و رنج‌ها می‌دانند (مانند کسانی که به رأی‌های ششم، هفتم، و هشتم، که خواهند

1. secular

آمد، قائلند) انسان را دعوت میکنند. به اینکه، بدون استمداد از یک موجود متعالی و بدون مفروضات و الگوهایی که در طی نه یا ده هزار سال گذشته بر بیان حال و ابراز وجود انسان تسلّط داشته‌اند، خشنودی و شادی نهائی را بیابد. بنابراین، قائلان به رأی پنجم پیشفرض‌های صریحاً مابعدالطّبیعی و الاهیّاتی ندارند، بلکه آگاهانه می‌کوشند تا از مفروضات الاهیّات و مابعدالطّبیعه یکسره پیوند بگسلند و، بدون تمسّک به اشکال و صُوَر دینی سنّتی، به همان اهداف مهم انسان سنّتی نائل آیند، از این راه که پاره‌ای از کارهای اساسی‌ای را که سابقاً با باورها و فعّالیّت‌های دینی سنّتی پیوند داشته‌اند در پیش گیرند امّا برای آنها خودشان شیوه‌های متناسب ابداع کنند. میتوان گفت که پیشفرض‌های اساسی اینان عبارتند از:

الف) خاستگاه دردها و رنجهای آدمیان، در اصل، خاستگاهی فردی است، نه جمعی. زایشگاه دردها و رنجها درونِ یکایکِ انسانها است، نه روابط و مناسبات اجتماعی‌ای که با هم دارند. درست است که بسیاری از روابط و مناسبات اجتماعی درد و رنج می‌زایند، امّا خودِ این روابط و مناسباتِ درد و رنج‌زا معلول ذهن و روان نابسامان کسانی است که چنین روابط و مناسباتی با یکدیگر برقرار میکنند. (قائلان به رأی‌های دوم و سوم نیز می‌توانند این پیشفرض را اجمالاً بپذیرند).

ب) هر انسانی تا زمانی که به نابسامانی ذهنی-روانی دچار است دستخوش درد و رنج خواهد شد/ماند. نابسامانی ذهنی-روانی موجبِ حصول بسیاری از درد و رنجها است، و هم مانعِ تحمّل و هموارسازی پاره‌ای از درد و رنجهای دیگر. به عبارت ساده‌تر، اگر کسی گرفتار نابسامانی ذهنی-روانی نباشد هم بسیاری از درد و رنجها گریبانگیر او نخواهند شد و هم پاره‌ای از درد و رنجهای دیگر را -که، به هر تقدیر، عارض خواهند شد- به سهولت بیشتر تحمّل خواهد کرد.

ج) نابسامانی ذهنی-روانی چیزی نیست جز فقدان یک شخصیّت دارای

کارکرد کامل. در باب اینکه یک شخصیّت دارای کارکرد کامل چه ویژگی‌ای / ویژگی‌هایی دارد، البتّه، در میان صاحبان این رأی اختلاف‌نظر هست؛ امّا عموماً بر لااقل ویژگی یکپارچگی روانشناختی اجماعی هست، و این یکپارچگی خصیصه‌ی کسی است که توانسته است همه‌ی نظرگاهها، عقاید، احساسات، و عواطف خود را با هم هماهنگ و همسو کند. اگر این نکته‌ی عموماً مورد اجماع را بپذیریم لازمه‌اش این است که خاستگاه عمده‌ی درد و رنجهای ما این است که هنوز نتوانسته‌ایم یکدله شویم و سر تا پای وجود خود را تبدیل به کاروانی کنیم که به سوی مقصد یگانه‌ای راه می‌سپرد و، به تعبیر کرکگور، نتوانسته‌ایم به «خلوص قلب» نائل آییم.

د) نابسامانی ذهنی ـ روانی را می‌توان با روان‌درمانی برطرف کرد. شک نیست که، در اینجا، «روان‌درمانی» را نباید لزوماً با هیچیک از روش‌های درمانی خاص یکی گرفت. روان درمانی انواع گونه‌گون دارد: بعضی از انواع آن ناظر به روابط یک‌به‌یک‌اند (مانند روانکاوی)، و بعضی ناظر به اوضاع و احوال و موقعیّتهای گروهی‌اند. روانکاویِ فرویدی، روان‌شناختیِ تحلیلیِ یونگی، گشتالت‌درمانیِ پرلزی ـ منسوب به روان‌درمانِ آلمانی‌تبار امریکایی، فریتس فردریک پرلز[1] (۱۸۹۳ـ۱۹۷۰)، و گرایشهای انسان‌گروانه‌تر دیگر در روان‌درمانی، علیرغم اختلافهایی که با یکدیگر دارند، در این نکته همداستانند که نابسامانی ذهنی ـ روانی را فقط با روان‌درمانی، که شاخه‌ای از پزشکی است، رفع و علاج میتوان کرد. از این لحاظ، روان‌درمانگران شأن و کارکردی دارند نظیر شأن و کارکرد روحانیان یا کاهنان (در رأی اوّل) و دانایان حکمت عَمَلی (در رأی چهارم). دگرگونی‌ای که قائلان به این رأی درصدد ایجاد آن‌اند فقط یک آرمان یا نوعی نظرپردازی یا خیالبافی و رؤیاپروری نیست؛ بلکه نتیجه‌ی عملی و واقعیِ شیوه‌های گوناگون شخصی و گروهی‌ای است که روان‌درمانگران، در جهت دفع و رفع نابسامانیهای

---

1. Fritz Frederick Perls

ذهنی ـ روانی افراد انسانی و پروراندن یک شخص جدید از هر فرد انسان، به کار میگیرند.

ه) نتیجه‌ی دفع و رفع نابسامانیهای ذهنی ـ روانی پیدایش انسانهایی است که هم واجد فضائل ناشی از وظیفه‌شناسی[1]، یعنی کفّ نَفْس، صداقت، عدالت‌طلبی، و صلح‌طلبی‌اند و هم واجد فضائل ناشی از مهرورزی[2]، یعنی عشق بیشائبه‌ی خودخواهی، همدلی و احساس یگانگی، فروتنی، حقشناسی و قدردانی، و بخشایشگری.[3]

براساس این پیشفرضها، گفته میشود که علّةالعلل همه‌ی دردها و رنجها این است که آدمیان بِجِدّ بر این باور نیستند که دستخوش نابسامانی روانی ـ ذهنی‌اند و، از این‌رو، به روان‌درمانی نمیپردازند و، در نتیجه، فاقد شخصیّتهایی دارای کارکرد کامل میمانند و، چون شخصیّتی که کارکرد کامل ندارد، کمابیش هم از فضائل ناشی از وظیفه‌شناسی بیبهره است و هم از فضائل ناشی از مهرورزی، برای خود و دیگران درد و رنج می‌آفرینند. فقط از طریق روان‌درمانی بر بدیهایی مانند بیگانگی با خود و دیگران، دورویی و ظاهرسازی، و عدم تفرّد غلبه میتوان کرد و ارزشهایی از قبیل عشق، اعتماد، تفاهم، صداقت، و پیوندجویی را تحقّق میتوان بخشید و، از این راه، ریشه‌ی درد و رنج را سوزاند.

۶. محرومیّت از حقوق بشر

کسانی که علّةالعلل همه‌ی دردها و رنجها را محرومیّت انسانها از حقوق

---

1. conscientiousness-based virtues
2. warmth-based virtus

۳. برای اطّلاع بر بحثی تفصیلی در باب این دو نوع فضائل، بنگرید به:
Worthington, Jr, Everett L., Jack W. Berry, and Les Parrott III, "Unforgiveness, Forgiveness, Religion, and Health" in Plante, Thomas G. and Allen C. Sherman (eds.), *Faith and Health: Psychological Perspectives* (New York and London: The Guilford Press, 2001), pp. 119-121.

بشر میدانند این پیشفرضهای اساسی را دارند:

الف) خاستگاه دردها و رنجهای آدمیان، عمدتاً، خاستگاهی جمعی است، نه فردی. بیشتر در ظرف زندگی اجتماعی و در قالب روابط و مناسبات اجتماعی نادرست درد و رنج ظهور میکنند، نه در ساحت درون و روان و ذهن انسانها.

ب) از سلسله‌ی مراتب نیازهای بشر نباید غفلت کرد. همه‌ی نیازهای بشر در یک مرتبه قرار ندارند، بلکه این نیازها سلسله‌مراتبی‌اند، به طوری که اگر بعضی از آنها برآورده نشوند بعضی دیگر اصلاً سر برنمی‌آورند و تا این بعض دیگر برآورده نشوند بعضی دیگر ظهور و بروز نمیکنند، و ...

این پیشفرض، اگر نگوییم تحقیقاً، لااقلّ تقریباً، همان نظریه‌ی سلسله مراتب نیازها است که آبراهام مزلو[1]، روانشناس امریکایی (۱۹۰۸ـ۱۹۷۰) نخستین بار در ۱۹۵٤، در کتاب خود، با عنوانِ انگیزش و شخصیّت[2]، عرضه کرد. بر طبق این نظریّه، نیازهای بشر در پنج دسته قابل اندراج‌اند و سلسله‌ی مراتبی دارند: شدیدترین و مبرمترین و فوریترین نیازها نیازهای فیزیولوژیک به غذا، آب، اکسیژن، و روابط جنسی‌اند. اگر نیازهای فیزیولوژیک برآورده شوند نیازهای مربوط به امنیّت و ایمنی سر برمی‌آورند و آدمی در صدد جست و جوی محیطهای امن و ایمن برمی‌آید. سپس نوبت نیازهای مربوط به عشق و تعلّق‌خاطر و وابستگی میرسد و آدمی مشتاق دوست، عاشق و معشوق، و جایگاه گروهی میشود. آنگاه نیازهای مربوط به عزّت و حرمت پدید می‌آیند و آدمی طالب عزّت‌نفس، احترام دیگران، حیثیّت و شأن، و دستاوردها و موفّقیّتها میشود، و سرانجام، و تنها در صورتی که همه‌ی نیازهای چهارگانه‌ی قبلی به وجهی معقول برآورده شده

1. Abraham Maslow
2. *Motivation and personality*

باشند، نیاز به خودشکوفایی پدیدار میشود.[۱]

بسیاری از انتقاداتی که قائلان به این رأی ششم متوجّه قائلان به پنج رأی سابق میکنند به جهت غفلت صاحبان آن پنج رأی از این سلسله‌مراتبِ نیازها است. قائلان به رأی ششم، مثلاً، استقبال میکنند از روز و روزگاری که مشکلات توده‌های اقوام و ملل جهان به حدّی کم شده باشند که همه‌ی انسانها بتوانند از بازار و کوی و برزن پا پس کشند و در آرامش و خوشنودی ناشی از نیروانه (فنا در ادیان هندو و بودایی) یا ساتوری (اشراق در آیین ذِن) یا وصال الاهی (در ادیان ابراهیمی) گام نهند (رأی سوم)؛ امّا معتقدند که چنین روز میمون و روزگار خجسته‌ای هنوز از راه نرسیده است. اینان حتّا هدف رأی پنجم، یعنی نیل به یک شخصیّت دارای کارکرد کامل را امر تجمّلی‌ای میدانند که تا زمانی که مشکلاتِ بقاء، یا، به تعبیر مزلو، نیازهای فیزیولوژیک، که بسیار اساسی‌ترند، رفع نشده‌اند نباید بدان میدان داد، زیرا انسانهایی که شکمهایشان خالی است یا بدنهایشان در قید بردگی و بندگی این و آن است یا کشورهایشان در آتش جنگ میسوزند چگونه میتوانند در پی رشد شخصیّت باشند؟ "رستم چه کند در صف دسته‌ی گل و ریحان را؟"

ج) برآورده نشدن نیازهای اساسیتر انسانها، مثل نیازهای فیزیولوژیک و نیازهای مربوط به امنیّت و ایمنی (به تعبیر مزلو)، معلوم این است که صاحبان قدرتهای اقتصادی و سیاسی از قدرت خود سوءاستفاده میکنند و/یا زیاده از حدّ قدرت دارند. جهان طبیعت چنان ساخته شده است که اگر صاحبان قدرتهای سیاسی و اقتصادی از قدرت خود سوءاستفاده نمیکردند

---

۱. البتّه، مزلو، بعدها، یعنی در ۱۹۷۱، در کتاب دیگرش *The Farther Reaches of Human Nature* [= مقدورات گسترده‌تر طبیعت آدمی] به نیز ششمی، فراتر از نیاز به خودشکوفایی، نیز قائل شد و آن نیاز به فراتر رفتن از خود (= خودفراروی) است، که آن را فطری و برای سلامت روانی کامل همه‌ی انسانها ضروری میدانست.

و / یا زیاده از حد قدرت نمیداشتند نیازهای اساسیتر همه‌ی آدمیان به وجهی نیکو برآورده میشدند.

د) بنابراین، همه‌ی همّ و غمّ خود را باید معطوف به اصلاح نهادهای اقتصادی و سیاسی کنیم و با اصلاح این نهادها وضعی پدید آوریم که در آن امکان سوءاستفاده از قدرت و/یا امکان تمرکز زیاده از حدّ قدرت در یک جا منتفی شود.

ه) اصلاح نهادهای اقتصادی و سیاسی فقط از این راه امکانپذیر است که آنها را نسبت به حقوق بشر خاضع و تسلیم سازیم. تا زمانی که نهادهای اقتصادی و سیاسی حقوقِ شناخته‌شده و مورد اعتراف همگانی را پاس ندارند و رعایت نکنند همچنان به سوءاستفاده از قدرت و/یا زیاده‌طلبی در قدرت ادامه میدهند و، در نتیجه، انسانها را از نیل به صلح، آزادی، برابری، عدالت اجتماعی، و رفاه اقتصادی جلو میگیرند و آدمیان را در بند درد و رنج نگه میدارند.

براساس این پیشفرضهای پنجگانه، میگویند که برای رفع دردها و رنجهای بشری چاره‌ای جز این نیست که به فعّالیّتهای سیاسی و اقتصادی دست یازیم و، از طریق عمل سیاسی و اقتصادی، کاری کنیم که صاحبان قدرت را به حقوق بشر تمکین کنند. این سخن را، اگر از زبان و واژگان و اصطلاحات و تعابیر طرفداران رأی اوّل سود میجستیم، میتوانستیم بدین صورت بازگوییم که باید بیش از آنکه در طلبِ نجات از شرّ گناه باشیم طالب رهایی از شرّ اعمال گناهکارانی باشیم که بر مسند قدرت تکیه زده‌اند. غفلت یا تغافل از گناهکارانِ به قدرت رسیده و مدام از گناه دم زدن کژراهه‌ای است که فقط به استمرار درد و رنج انسانها کمک میکند.

میتوان گفت که همه‌ی انقلابیان، اصلاحگران سیاسی، فعّالان و سازمان‌دهندگان عرصه‌ی سیاست، طراحان اقتصادی، و سوسیالیستها، هر چقدر هم به ظاهر تفاوت و اختلاف داشته باشند، به این رأی قائلند و از

آبشخور واحدی آب مینوشند.

۷. محرومیّت از منابع طبیعی

پیشفرضهای اساسی کسانی که علّةالعلل دردها و رنجهای بشری را محرومیّت از منابع طبیعی میدانند عبارتند از:

الف) همه‌ی دردها و رنجهای انسانها ناشی از تضاد و تنازعی است که بر سر بقاء دارند. فقط در بستر تضادها و تنازعات میان انسانها است که درد و رنجها امکان پیدایش و گسترش و افزایش دارند.

ب) تضادها و تنازعات میان انسانها فقط معلول این است که مایحتاج زندگی به اندازه‌ی کفایت در دسترس نیست. اگر هر آنچه آدمیان برای حفظ کمّ و کیف بقاء و حیات خود بدان نیازمندند به قدر کافی در دسترس میبود تضاد و تنازعی درنمیگرفت. چرا، لااقل تاکنون، هیچگاه بر سر اکسیژنِ هوا جنگ و ستیزی درنگرفته است؟ چون همیشه به قدر کفایت وجود داشته است. فقط در اوضاع و احوالی که در آن تقاضا بیش از عرضه باشد تضاد و تنازع امکان، و احیاناً ضرورت، مییابد.

ج) منابع طبیعی آنچه را مورد حاجت انسانها است به اندازه‌ی کافی در خود دارند. طبیعت کمبود و کاستی‌ای ندارد. ما انسانهاییم که به مقادیر کافی و وافیِ مایحتاج زندگی خود، که در منابع طبیعی وجود دارند، دسترسی نداریم. طبیعت قصوری ندارد، تقصیر از ما انسانها است.

د) یگانه راهِ دستیابی به مایحتاج زندگی و، به تعبیر دقیقتر، یگانه روش استکشاف و استخراج مایحتاج زندگی از دل منابع طبیعی رشد فنّاوری[1] است و، طبعاً، پیشرفت علوم طبیعی که سبب‌ساز رشد فنّاوری میشود.

ها) امکان پیشبرد علوم طبیعی و رشد دادن به فنّاوری همیشه در اختیار بشر هست. میتوانیم به نحوی مستمر و بیوقفه علوم طبیعی را پیش ببریم و

---

1. technolog

فنّاوری را رشد دهیم. توانایی و قابلیّت ما برای تغییر محیط طبیعی و استفاده از داراییها و مواهب آن حدّ و حصر ندارد.

بر مبنای این پیشفرضهای پنجگانه، توصیه میشود که هر چه را در توان داریم در جهت رشد دادن به فنّاوری به کار گیریم و، از این راه، به کاستن مستمرّ از درد و رنجهای آدمیان مَدَد رسانیم.

همه‌ی فنّسالاران[1]، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، به این رأی قائلند. تصوّر و تصویری که انسان متجدّد از خود دارد، یعنی اینکه خود را انسان فنّاور میداند، و نیز قدرت و ضبط و مهاری که، ظاهراً، از طریق تحلیل علمی از خودش و از محیط پیرامونش، کسب کرده است، دست به دست هم داده‌اند و موجباتِ قبولِ این رأی را، در اذهان و نفوس بسیاری، فراهم آورده‌اند. این رأی هم از «خودیِ» خود انسان تفسیر محدودی به دست میدهد و بر فنّاور بودنِ آدمی تأکید میورزند و هم در باب نقش انسان در تعیین وضع و حال و آینده‌ی خود نظرگاهی خوشبینانه و امیدوارکننده عرضه میکند.

۸ اینجایی و اکنونی نزیستن

پیشفرضهای عمده‌ی کسانی که اینجایی و اکنونی نزیستن را علّةالعلل درد و رنجهای بشری میدانند عبارتند از:

الف) خاستگاه دردها و رنجهای آدمیان صرفاً خاستگاهی فردی است (پیشفرض مورد تأکید رأی پنجم، کمابیش، مورد قبول رأی‌های سوم و دوم). زوال درد و رنج را باید در احوال و تجاربی جست و جو کرد که ذاتاً شخصی و فردی‌اند، نه در روابط و مناسبات میان افراد جامعه (که مورد تأکید رأی‌های ششم و هفتم و کمابیش مورد قبول رأی چهارم است).

ب) گذشته‌نگری[2]، یعنی تأمل در باب رویدادهای بیرونی گذشته و/یا آگاهیها یا فعّالیّتهای آگاهانه‌ی گذشته و به یاد آوردن آنها خاستگاه بسیاری

---

1. technocrats 2. retrospection

از درد و رنجها و/یا افعال درد و رنج‌زاست.

ج) آینده‌نگری[1]، یعنی تأمّل در باب رویدادهای قطعی یا احتمالی آینده، نیز خاستگاه بسیاری از درد و رنجها و/یا افعال درد و رنج‌زاست.

د)فقط از طریق اینجایی و اکنونی زیستن، یعنی حضور قلب تمام‌عیار نسبت به مقطع زمانی و مکانی‌ای که در آن قرار داریم، میتوان درد و رنجها را به حداقل ممکن رساند. به هر اندازه، که از لحاظ ذهنی و روانی در گذشته و/یا آینده سیر میکنیم به همان اندازه بر گستره‌ی درد و رنج خود می‌افزاییم؛ و به هر اندازه که از لحاظ ذهنی و روانی در حال زندگی میکنیم به همان اندازه از گستره‌ی درد و رنج خود میکاهیم.

ها) در عین حال، چاره‌ای نیست جز اینکه برای استمرار زندگی گاهی به گذشته و مخصوصاً به آینده نظری بیفکنیم. به این جهت، مجبوریم که در لحظاتی حضور قلب تمام‌عیارمان را نسبت به اینجا و اکنون از کف بنهیم؛ امّا این از کف نهادنِ اینجا و اکنون باید فقط به وقت ضرورت و به قدر ضرورت باشد.

بر مبنای این پنج پیشفرض، گفته میشود که یگانه راهِ از میان برداشتن درد و رنجها این است که، از طریق کوششی بیوقفه، یاد بگیریم که حضور قلب خود را نسبت به اینجا و اکنون هر چه بیشتر افزایش دهیم و از شمارِ گریزهای آگاهانه و ناآگاهانه‌ی خودمان به دو قلمروِ معدوم و مفقود آینده و گذشته حتّی‌المقدور بکاهیم و حسّاسیّت و دل آگاهی خود را نسبت به محیط پیرامونمان تا حدّ امکان گستره و ژرفا بخشیم تا بتوانیم بر تهدیدات ناشی از احساس سِتَرْوَنی و بیحاصلی عاطفی، ملالت، از خود بیگانگی، و کاستی گرفتن دلبستگی و همدردی نسبت به دیگران غلبه کنیم. پر و پیانی حیات فقط در گرو پر کردن پیانه‌ی حال است. به گفته‌ی خیّام ـ که بزرگترین سخنگوی این رأی در فرهنگ ماست:

---

1. prospection

از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن
فردا که نیامده است فریاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن
حالی خوش باش و عمر بر باد مکن

* * *

آنچه گذشت صرفاً گزارش مختصر و تحلیل بسیار اجمالی هشت رأیی بود که همگی به وجود یک امر واحد، به عنوان علّةالعلل و یگانه خاستگاه همه‌ی درد و رنجها، قائلند. به گمان نگارنده، هر یک از این هشت رأی هم نقاط قوّت و تواناییها و امکانات خاصّ خود را دارد و هم نقاط ضعف و ناتوانیها و خطرات خاصّ خود را؛ هرچند، از این حیث، این آراء وضع واحدی ندارند و میتوان آنها را برحسب میزان قوت و ضعف نسبی‌شان به صورتی مرتب کرد. ولی، به هر تقدیر، باز هم به گمان نگارنده، هیچیک از این آراء به صورت کامل و تمام‌عیار قابل دفاع نیست و درباره‌ی هر یک از آنها سه سؤال انتقادی قابل طرح‌اند: آیا علّةالعلل پیشنهادی واقعاً میتواند همه‌ی دردها و رنجهای بشری را تبیین کند؟ آیا پیشفرضهای رأی، پذیرفتنی و دفاع‌پذیرند؟ و آیا از پیشفرضها نتیجه‌ی مطلوب استنتاج میتواند شد؟ وانگهی این سؤال نیز قابل طرح است که: آیا از این آراء میتوان تعبیر و تفسیرهایی عرضه کرد که براساس آنها خود این اقوال مانعةالجمع نباشند و بتوان به تلفیق و ترکیبی از دو یا سه یا چند تا از آنها قائل شد؟ اگر بلی، بهترین ترکیب کدام است؟ ذکر ادلّه‌ی موافقان و مخالفان هر یک از آراء و سنجش و مقایسه‌ی آنها و تشخیص قوّت و ضعف نسبی آنها نیز کارِ درخور و بسیار سودمندی است. در باب هر یک از ادیان و مذاهب، الاهیدانان، فیلسوفان، عارفان، عالمانِ علوم انسانی و اجتماعی، تاریخنگاران و تاریخ‌نگران، و مصلحان اجتماعی نیز این پرسش پرسیدنی است که: آیا به

یکی از این هشت رأی قائل است یا به ترکیبی از دو یا سه یا چند تا از آنها؟ و در صورت دوم، آیا ترکیب مقبول از او ترکیبی هماهنگ و سازگار است یا ترکیبی متنافی‌الاجزاء؟ از همه‌ی اینها مهمتر، هر یک از ما باید از خود بپرسد که: آیا، در این باب، رأیی دارم یا نه؟ و اگر دارم، کدام است؟ و چگونه میتوانم آن را مستدلّ سازم و از آن دفاع کنم؟ البتّه، شک نیست که حَصرِ اقوال در هشت قول حصری استقرائی است، نه عقلی و منطقی و، بنابراین، امکانِ جُستن و یافتن قول نُهُمی هم هست.

به هر تقدیر، به عقیده‌ی صاحب این قلم، بزرگترین دلمشغولی و دغدغه‌ی فکری هر انساندوست ژرفنگری همین علت‌جویی دردها و رنجهای آدمیانی است که می‌آیند، درد میکشند و رنج میبرند، و میروند.

۳

اقتراحیه درباره‌ی معنای زندگی

○ **آیا لزومی دارد که کل زندگی آدمی هدفی داشته باشد؟ چرا؟**

● اگر مراد از "لزوم" ضرورت منطق باشد، باید گفت که هیچ لزومی ندارد که کلّ زندگی آدمی هدفی داشته باشد، خواه " زندگی" را به معنای وجود قرین حیات فردی بگیریم و خواه به معنای شیوه‌ی زیستن. زیرا زندگی بیهدف مفهومی متنافی‌الاجزاء نیست. و اگر مراد از "لزوم" ضرورت اخلاق باشد، پاسخ این پرسش را بعضی از فیلسوفان اخلاق مثبت و بعضی منفی میدانند؛ و، به گمان من، باز، باید گفت که پاسخ منفیست. دلیلی اقامه نشده است بر اینکه آدمی اخلاقاً موظّف و مکلّف است به اینکه کلّ زندگیش را در خدمت یک هدف قرار دهد. (با فرض اینکه اصلاً کلّ زندگی را در خدمت یک هدف قرار دادن امکان وقوعی و عملی داشته باشد) و اگر مراد این باشد که برای سلامت روانی آدمی ضرورت دارد که کلّ زندگیش یک هدف داشته باشد یا نه، شاید بتوان گفت: بلی، احتمالاً کسانی که یک هدف بزرگ را غایت قصوای زندگی خود قرار میدهند، از لحاظ روانی، سالمتر از کسانی باشند که فاقد یک هدف بزرگ‌اند.

امّا، به هر تقدیر، یعنی چه پاسخمان به این پرسش مثبت باشد و چه منفی، باید، در باب خود مفهوم زندگی، از ارتکاب آنچه گیلبرت رایل[1] " اشتباه مقولی"[2] مینامد حذر کنیم؛ یعنی نخست باید کندوکار کنیم در اینکه خود زندگی، از لحاظ مابعدالطّبیعی و وجودشناختی، چه سنخ موجودی است، و به چه مقوله‌ای از موجودات تعلّق دارد. تقریباً شکّی نیست که زندگی از

1. Gilbert Ryle
2. categoty-mistake

مقوله‌ی اشیاء متشخّص[1]، یا، به تعبیر ارسطو، از مقوله‌ی جواهر[2] نیست؛ از مقوله‌ی خاصّه‌ها[3] هم نیست. امّا آیا از مقوله‌ی نسبتها[4] است، یا از مقوله‌ی رویدادها[5]، یا از مقوله‌ی وضع و حالها[6]، یا از مقوله‌ی انبوهه‌ها[7]، یا از مقوله‌ی فرایندها[8]، یا...؟ آیا زندگی مفهومی اعتباری نیست که بر مجموعه‌ای از حالات[9] یا مجموعه‌ای از افعال[10] یا مجموعه‌ای از روابط[11] اطلاق میشود؟ شناخت عمیق هریک از این مقولات و سنخهای وجودی و سپس تعیین جایگاه دقیق مابعدالطّبیعی و وجودشناختی زندگی، یعنی تعیین اینکه زندگی به کدامیک از این مقوله‌ها تعلّق دارد و دارای چه سنخ وجودی است، شرط لازم جوابگویی صحیح به این سؤال است.

وانگهی، باید مراد از "زندگی" را نیز روشنتر کرد: زندگی، به نحو عامّ، اعمّ از زندگی انسان و زندگی غیرانسان مراد است، یا زندگی خاصّ انسانی یا زندگی یکایک انسانها یا زندگی خود فرد؟

همچنین، از این نکته‌ی واضح نیز نباید غفلت ورزید که زندگی، هرچه باشد، به هر حال، موجودی دارای علم و اراده نیست تا هدف خودبنیاد داشته باشد، یعنی خودش واجد هدف باشد. بنابراین، مراد از "هدف زندگی" یا هدفِ انسانِ صاحبِ زندگی از زندگی خود است یا (با این فرض که خدایی وجود دارد که آفریننده‌ی زندگی یا بخشنده‌ی زندگی است) هدف خدا از آفرینش زندگی، به صورت عامّ، یا زندگی خاصّ انسانی، یا زندگی یکایک انسانها، یا هدف خدا از بخشیدن زندگی است.

○ **آیا هدف زندگی را میتوان کشف کرد یا باید جعل کرد؟ به عبارت دیگر، آیا**

---

1. individual things
2. substances
3. properties
4. relations
5. events
6. states of affairs
7. aggregates
8. processes
9. states
10. acts
11. relationships

انسان معنایابی میکند یا معنادهی؟

● پاسخ این پرسش بستگی دارد به اینکه مراد از "هدف زندگی" چه باشد.

اگر به وجود خدایی متشخّص[1] و انسانوار[2] قائل باشیم که خالقِ زندگی یا مُعْطیِ آن است، در این صورت، میتوان گفت که این خدا از آفرینش یا بخشش زندگی، لابدّ، هدفی داشته است. با این فرض، و اگر مراد از "هدف زندگی" هدف خدا از آفرینش یا بخشش زندگی باشد، هدف زندگی نظراً و علی‌الاصول[3] امری کشف‌کردنی است، یعنی از مقوله‌ی اموری است که نحوه‌ای هستی دارند و ما میتوانیم یا باید کشفشان کنیم، خواه عملاً و بالفعل[4] هم به این کشف نائل آییم و خواه در مقام عمل و فعلیّت به این کار توفیق نیابیم. به عبارت دیگر، هدف زندگی، به این معنا و با آن فرض، بالقوّه قابل کشف است، چه بالفعل هم کشف بشود و چه نشود؛ و، به هر حال، برای ما انسانها قابل جعل نیست.

امّا اگر اصلاً به وجود خدا قائل نباشیم یا به وجود او قائل باشیم ولی او را غیرمتشخّص بدانیم یا متشخّصش هم بدانیم ولی ناانسانوارش بینگاریم، در هر سه صورت، به هیچ‌روی، از هدف خدا از آفرینش یا بخشش زندگی نمیتوان دم زد تا نوبت به این مسأله برسد که این هدف از امور کشف‌کردنی است یا جعل‌کردنی.

امّا اگر مراد از "هدف زندگی" هدفی باشد که انسان صاحبِ زندگی باید از زندگی خودش داشته باشد، در این صورت، به گمان من، اگر آن انسانِ صاحبِ زندگی به وجودِ خدایِ متشخّصِ انسانوارِ آفریننده یا بخشنده‌ی زندگی اعتقاد داشته باشد و نیز معتقد باشد که خودش نیز باید هدف همان خدا را از آفرینش یا بخشش زندگی تعقیب کند، باز، هدف زندگی امریست

---

1. individuated   2. personal   3. in principle
4. in practice

جعل‌کردنی، نه کشف کردنی؛ امّا اگر هر یک از این قید و شرطها مفقود شود، دیگر، هدف زندگی امری کشف‌کردنی نخواهد بود، بلکه امری جعل‌کردنی خواهد بود؛ به عبارت دیگر، با فقدان هر یک از قیود و شروط پیشگفته، انسان نمیتواند برای زندگی خود هدف و معنایی بیابد، بلکه باید به زندگی خود هدف و معنایی بدهد.

البتّه، اینکه اگر قائل به معنایابی زندگی باشیم این معنا را باید از چه طریق بیابیم (از طریق استفاده از مجموعه‌ی نیروهای ادراکی انسانهای متعارف، یا از طریق استمداد از کتب مقدّس دینی و مذهبی) و اگر قائل به معنادهی زندگی باشیم این معنادهی به چه روش یا روشهایی انجام میبابد یا باید بیابد، خود، سخن دیگری است و به این سؤال شما ربطی ندارد.

و امّا اگر مراد از "هدف زندگی" هدفی باشد که انسان صاحب زندگی از زندگی خودش دارد (نه باید داشته باشد)، در این صورت، شک نیست که هدف زندگی امریست کشف‌کردنی، و روش کشف آن نیز اگر مقصود هدف زندگی خودمان باشد روش خودکاوی[1] و درون‌نگری[2] و اگر مقصود هدف زندگی دیگران باشد روش مشاهده و آزمایش و، در هر دو صورت، روش تجربی است.

در جمیع مواردی که هدف انسان صاحب زندگی از زندگی خودش محلّ بحث است، اعمّ از مواردی که هدفی که باید داشته باشیم موضوع سخن است و مواردی که هدفی که داریم موضوع سخن است، به این نکته نیز باید توجّه داشت که آیا هدفداری زندگی به معنای هدفداری یکایک اجزاء زندگی است یا به معنای هدفداری کلّ زندگی، علاوه بر هدفداری یکایک اجزاء آن. به عبارت دیگر، آیا متصوّرست که یکایک اجزاء زندگی کسی هدفدار باشد ولی کلّ زندگی‌اش هدفدار نباشد یا هدفداری کلّ زندگی چیزی جز هدفداری یکایک اجزاء آن نیست. چون زندگی، ذیل هر مقوله‌ای واقع شود

---

1. self-analysis   2. introspection

و هر سنخ وجودی‌ای داشته باشد، به هر حال، از امور دارای امتداد زمانی است و همه‌ی اموری که امتداد زمانی و/یا مکانی دارند دارای جزء‌اند، باید دید که از آن کلّهایی است که احکام اجزائشان را بر خودشان حمل میتوان کرد یا از آنها که نمیتوان. اگر بتوان، آنگاه میتوان گفت که اگر اجزاء زندگی کسی یکایک دارای هدفی باشند کلّ آن زندگی نیز هدفدار خواهد بود. بگذریم از اینکه زندگی از کلّهای همگن و متجانس‌الاجزاء[1] نیز نیست: پاره‌ای از اجزائش از سنخ حالات‌اند، پاره‌ای از سنخ افعال‌اند، پاره‌ای از سنخ روابط، و ... به طوری که شاید بتوان گفت که هنوز شمارش و رده‌بندی همه‌ی اجزاء زندگی آدمی نیز به انجام نرسیده است، و مهمّتر اینکه به همه‌ی این اجزاء هدفداری نسبت نمیتوان داد. آنچه در اِسناد هدفداری به آن هیچگونه شک و شبهه‌ای نیست فقط بخشی از زندگی است و آن افعال ارادی اختیاری است؛ امّا در اِسنادِ هدفداری به بخشهای دیگر زندگی، کمابیش و به درجات متفاوت، مناقشه میتوان کرد.

○ آیا همه‌ی انسانها در زندگی بالمآل در پی تحقّق بخشیدن به یک یا چند هدف مشترک‌اند، یا هر فرد یا گروهی از انسانها هدف یا اهداف جداگانه‌ای دارد؟ در صورت اوّل، آن یک یا چند هدف چیست؟

● برای پاسخگویی به این پرسش باید از روش تجربی ـ تاریخی سود جُست؛ یعنی فقط با رجوع بیواسطه یا باواسطه به خود انسانهاست که میتوان دریافت که آیا همه‌ی انسانها، در زندگی، بالمآل در پی تحقّق بخشیدن به یک یا چند هدف مشترک هستند یا نه.

در عین حال، جواب این سؤال بستگی تامّ و تمامی دارد به میزان انتزاعی[2] بودن یا محسوس و ملموس[3] بودن مفهوم یا مفاهیمی که حاکی از هدف یا اهدافی‌اند که انسانها در زندگی دارند. هرچه این مفهوم یا مفاهیم

---

1. homogeneous 2. abstract 3. concrete

انتزاعیتر باشند جواب بیشتر به این سمت سَوق مییابد که: بلی، انسانها، بالمآل، در پی تحقّق بخشیدن به یک یا چند هدف مشترک‌اند؛ و هرچه این مفهوم یا مفاهیم محسوس و ملموس‌تر باشند جواب بیشتر به این سو رو میکند که: نه، هر فرد یا گروهی از انسانها هدف یا اهداف جداگانه‌ای دارد. مثلاً، میتوان گفت که همه‌ی انسانها در پی تحقّق بخشیدن به یک هدف واحد و مشترک‌اند و آن عبارتست از " نیل به حالتی که آنرا بهترین حالت میدانند". این سخن درستست و ظاهراً همه‌ی انسانها را دارای هدف واحد و مشترکی قلمداد میکند، ولی این وحدت هدف امری ظاهری و ناشی از انتزاعی بودن فراوانِ مفهومِ " نیل به حالتی که آنرا بهترین حالت میدانند" است. امّا وقتی که درصدد تعیین آنچه انسانها آن را بهترین حالت میدانند برمی‌آییم، یعنی میخواهیم از مفهوم یا مفاهیمی بهره‌گیریم که از مفهوم "بهترین حالت" محسوس و ملموس‌تر باشند و درجه‌ی انتزاعی بودنشان کمتر باشد، درمییابیم که این وحدت ظاهری هدف از میان میرود و به اهدافی میرسیم که اگرچه محسوس و ملموس‌ترند ولی، در عین حال، متعدّدند و با یکدیگر اختلاف و تفاوت دارند. به تعبیر دیگر، هر چه بر جنبه‌ی صوری[1] اهداف بیفزاییم تفاوتها بیشتر رنگ میبازند و به نظر میرسد که گویی اهداف در جهت اتّحاد و وحدت سیر میکنند، و هر چه بر جنبه‌ی مادّی[2] اهداف بیشتر تأکید ورزیم تفاوتها پررنگ‌تر میشوند و کثرت اهداف بیشتر میشود. خلاصه آنکه به این پرسش پاسخ واحدی نمیتوان داد و صحّت پاسخهای گوناگونی که به این پرسش داده میشود توقّف تامّ دارد بر میزان انتزاعی یا صوری بودن مفهوم یا مفاهیم به کار رفته در پاسخها.

از زاویه‌ی دیگری نیز میتوان به این سؤال جواب گفت. انسانها، تا آنجا که، به تعبیری ذاتگرایانه[3]، از طبیعت و ماهیّت نوعیّه‌ی واحدی برخوردارند، میتوانند در زندگی هدف یا اهداف مشترکی داشته باشند و، تا آنجا که دارای

---

1. formal 2. material 3. essentialistic

سنخهای روانی متفاوت، ویژگیهای وراثتی متفاوت، محیط و تعلیم و تربیت متفاوت، و سنّتهای متفاوت‌اند، در جهت اهداف متفاوتی سیر میکنند و میزیند. این چهار عامل در کشاندن انسانها به سوی اهداف متفاوت و مختلف سهم و نقش تعیین‌کننده دارند؛ و البتّه، در مورد هر شخص خاصّی، برآیند نیروی این چهار عامل است که هدف یا اهداف زندگی او را تعیین میکند.

○ آیا برای هدفداری زندگی وجود خدا و/ یا زندگی پس از مرگ شرط لازم هست یا نه؟

● اگر مراد از هدفداری زندگی این باشد که انسان در زندگی خود و از زندگی خود هدف یا اهدافی داشته باشد، روشنست که نه اعتقاد به وجود خدا و نه اعتقاد به زندگی پس از مرگ شرط لازم هدفداری زندگی نیست؛ بدین دلیل ساده که بسیاری از آدمیان به هیچیک از این دو عقیده معتقد نیستند و، در عین حال، در زندگی خود و از زندگی خود هدف یا اهدافی را در مدّ نظر دارند، خواه به آن هدف یا اهداف برسند و خواه نرسند. کسی که زندگی خود را وقفِ الغاء بردگی یا حفظ محیط زیست یا گسترش کمونیسم میکند ممکنست نه به وجود خدا معتقد باشد، و نه به زندگی پس از مرگ، ولی این مانع از آن نمیشود که در زندگی و از زندگی هدفی داشته باشد.

و اگر مراد از هدفداری زندگی این باشد که آفریننده یا بخشنده‌ی زندگی از آفرینش یا بخشش زندگی هدفی داشته باشد، باز روشنست که برای این هدفداری وجود خدا (آن هم خدای متشخّص انسانوار) شرط لازم (و نیز کافی) است؛ امّا زندگی پس از مرگ شرط لازم نیست. به بیان دیگر، چنانکه قبلاً نیز اشاره کردم، زندگی، چون موجودی دارای علم و اراده نیست، نمیتواند فاعل باشد و، بنابراین، نمیتواند، خودش، هدفی داشته باشد. پس، اگر سخن از هدفداری آن به میان آید، در واقع، سخن از هدفداری کسی است که زندگی را به وجود آورده تا از به وجود آمدنش غرضی حاصل آید. آن

کس زندگی را در درون یک طرح و تدبیر بزرگتر دارای سهم و نقش و کارکردی دیده و برای اینکه آن طرح و تدبیر بزرگتر تحقّق یابد، زندگی را، به عنوان جزئی از کلّ آن طرح و تدبیر یا به عنوان گامی برای نزدیکتر شدن به تحقّق نهایی و کامل آن طرح و تدبیر، خواسته و پدید آورده است. واضحست که، در این صورت، وجود آن موجود دارای علم و اراده و عمل و هدف شرط لازم (و کافی) هدفداری زندگی (که، البتّه، هدفداریی است خارجی، و نه خودبنیاد) است. وجود چنین موجودی شرط کافی هدفداری زندگی نیز هست و، بنابراین، با وجود آن موجود به هیچ چیز دیگری، و از جمله زندگی پس از مرگ، نیازی نیست برای اینکه زندگی هدفدار شود.

برای اینکه زندگی، هدفداری به معنای دوم را داشته باشد باید در بافتی بزرگتر از خود واقع شود و در آن بافت سهم و نقش و کارکردی داشته باشد و، به زبانی فلسفیتر، باید جزء یک کلّ شود، و این کلّ همان طرح و تدبیر موجودیست که در ادیان و مذاهب از او به "خدا" تعبیر میشود. البتّه، پیشفرض این رأی اینست که زندگی، خود، موجودی دارای علم و اراده نباشد. ولی، کسانی بوده‌اند که نظرگاه فوق‌طبیعی‌گرایانه[1]ی افراطی‌ای داشته‌اند و، به مقتضای آن، و، به گمان من، با ارتکاب مغالطه‌ی تَجَوْهُر یا جوهرانگاری[2]، خود زندگی را هم موجودی دارای علم و اراده دانسته‌اند و از مقوله‌ی جوهر محسوب داشته‌اند. اگر این نظرگاه را میپذیرفتیم، در آن صورت، باید ملتزم میشدیم به اینکه هدفداری زندگی به معنای دوم نیز شرط لازمش وجود خدا نیست.

بلی، از هدفداری زندگی که بگذریم، بحث دیگری چه بسا طرح شود، و آن ارزشداری (یا ارزشمندی) زندگی است؛ و در این بحث ارزشمندی زندگی است که کسانی بِجِدّ قائل شده‌اند به اینکه وجود خدا و/یا زندگی پس از مرگ شرط لازم ارزشمندی زندگی است. مراد از "ارزشمندی زندگی" که

---

1. supernaturalistic 2. hypostatization fallacy

یکی از معانیِ "معناداری زندگی" است، اینست که زندگی کردن کاری است که میصرفد؛ و مقصود از بصرفه بودن زندگی نیز اینست که، روی هم رفته، سودِ زندگی بیش از هزینه‌های آن است. آیا واقعاً چنین است و سودِ زندگی بیش از هزینه‌های آن است و، مثلاً، مجموع لذّاتی که در زندگی عائدمان میشود بیش از مجموع درد و رنجهایی است که میکشیم و میبریم؟ در مقام جوابگویی به این سؤال است که بعضی از فیلسوفان و الاهیدانان بر این رفته‌اند که اگر خدا وجود داشته باشد و/یا زندگی پس از مرگ در کار باشد جواب مثبتست، و اِلّا جواب منفیست؛ یعنی شرط لازمِ بصرفه بودن زندگی اینست که خدا و/یا زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد.

قبول یا ردّ این مدّعا صُوَر مختلفی میبابد. میتوان گفت که برای ارزشمندی زندگی: ۱) وجود خدا فقط شرط لازم و وجود زندگی پس از مرگ نیز فقط شرط لازم است؛ ۲) وجود خدا فقط شرط لازم است و وجود زندگی پس از مرگ نه شرط لازم است و نه شرط کافی؛ ۳) وجود خدا فقط شرط کافی و وجود زندگی پس از مرگ نیز فقط شرط کافی است؛ ٤) وجود خدا شرط کافی است و وجود زندگی پس از مرگ نه شرط لازم است و نه شرط کافی؛ ۵) وجود خدا هم شرط لازم و هم شرط کافی است و وجود زندگی پس از مرگ نه شرط لازم است و نه شرط کافی؛ ٦) وجود خدا نه شرط لازم و نه شرط کافی است و وجود زندگی پس از مرگ فقط شرط لازم است؛ ۷) وجود خدا نه شرط لازم و نه شرط کافی است و وجود زندگی پس از مرگ فقط شرط کافی است؛ ۸) وجود خدا نه شرط لازم و نه شرط کافی است و وجود زندگی پس از مرگ هم شرط لازم و هم شرط کافی است؛ و ۹) وجود خدا نه شرط لازم و نه شرط کافی است و وجود زندگی پس از مرگ نیز نه شرط لازم و نه شرط کافی است.

تشخیص اینکه کدامیک از این اقوال نهگانه درستست کاریست بسیار دشوار. چون بحث ارزشمندی زندگی با بحث هدفداری زندگی، که محلّ سؤال

شماست، یکی نیست از ورود به بحث از این اقوال و دفاع از قول مختار خودم چشم میپوشم.

○ آیا هدف زندگی انسان بدون علم به غرض از خلقت شناختنی است یا نه؟ چرا؟

● اگر مراد از هدف زندگی انسان هدف یا اهدافی است که یکایک افراد یا گروههای انسانی یا همه‌ی انسانها دارند، در این صورت، واضحست که شناخت آن هیچگونه توقّفی بر علم به غرض از خلقت ندارد، زیرا، چنانکه در پاسخ سوم نیز گفته شد، شناخت هدف زندگی انسان، به این معنا، با روش تجربی صورت میتواند گرفت، لاغیر.

و اگر مراد از هدف زندگی انسان هدف یا اهدافی است که یکایک افراد یا گروههای انسانی یا همه‌ی انسانها باید داشته باشند، باید گفت که در مورد کسانی که به وجود خدای متشخّص انسانواری که خالق عالم خلقت است ایمان دارند و اطاعت از او را بر خود فَرْضِ عین میدانند، البتّه، هدف زندگی بدون علم به غَرَضی که او از خلقت داشته است شناختنی نیست، امّا در مورد دیگران شناخت هدف زندگی بر علم به غَرَض خلقت توقّف ندارد.

○ هدف زندگی چه ربط و نسبتی با نظام اخلاقی دارد؟

● به یک اعتبار، هر نظام اخلاقی وسیله‌ایست که برای رساندن انسانها به یک هدف یا یک مجموعه از اهداف زندگی پیشنهاد شده است. هر نظام اخلاقی افعال یا روابط یا حالات یا اشخاص خاصّی را خوب یا بد یا درست یا نادرست یا وظیفه یا فضیلت‌آمیز یا رَذیلت‌آمیز تلقّی میکند و در ای تلقّیها میزان و درجه‌ی مقتضی یا مانع بودن آنها را در جهت نیل به یک هدف یا یک مجموعه از اهداف در نظر میگیرد؛ و، بدین ترتیب، ادّعا میکند که هر کس که بدین تلقّیها التزام عملی داشته باشد به آن هدف یا اهداف نائل

خواهد شد. از این‌رو، مطالعه‌ی هر نظام اخلاقی، کمابیش، ما را به هدف یا اهدافی که آن نظام وسیله‌ی نیل به آن را پیشنهاد میکند رهنمون میشود.

به یک اعتبار دیگر، یک نظام اخلاقی میتواند هدف یا اهدافی را که شخص برای زندگی خود در نظر گرفته است تصویب یا تخطئه یا تصحیح و اصلاح کند. هر نظام اخلاقی، اگر نه تصریحاً، لااقلّ تلویحاً، و به نحوی ضمنی و التزامی، از سویی، پاره‌ای از اهداف را از اینکه هدف کلّ زندگی قلمداد شوند منع میکند و، از سوی دیگر، مقتضی آنست که کلّ زندگی در استخدام هدف یا اهدافی خاصّ واقع شود.

به یک اعتبار سوم، التزام به نظام اخلاقی میتواند هدف زندگی کسانی قرار گیرد. بوده‌اند و هستند کسانی که کمال یا فضیلت اخلاقی یگانه هدف زندگیشان است. این کسان، که در اخلاقشناسی به "کمالگرایان اخلاقی"[1] نامبردارند، در زندگی هدفی ندارند جز استکمال اخلاقی یا تحقّق بخشیدن همه‌ی فضائل اخلاقی در خود. در واقع و در مقام عمل، اینان کمالیابی یا فضیلتمندی اخلاقی خود را در گرو التزام اکید و دقیق به یک نظام اخلاقی خاصّ میبینند و، به این اعتبار، التزام به این نظام اخلاقی هدف زندگیشان میشود. (بگذریم از اینکه کسانی، همچون جوزف باتلر[2] اسقف و فیلسوف اخلاق بریتانیایی، معتقدند که نَفْسِ هدف قرار دادنِ کمال یا فضیلت اخلاقی آدمی را از کمالیابی یا فضیلتمندی اخلاقی مانع میاید. به نظر اینان، درست همان‌طور که کسی که واقعاً و جدّاً خواستار محبوبیّت یافتن است نَفْسِ همین اشتیاق مانع از این میشود که محبوب دیگران واقع شود و، از قضا، کسانی امکان و بختِ محبوب واقع‌شدنشان بیشتر است که خود مشتاق محبوبیّت یافتن نباشند، به همین نحو، اشتیاق به لذّت یا سعادت یا کمال یا فضیلت مانع دسترسی به این مطلوبهاست.)

---

1. moral perfectionists

2. Joseph Butler

○ آیا همه‌ی ادیان هدف واحدی برای زندگی ارائه میکنند یا هر یک یا چند دین هدف جداگانه‌ای؟ در صورت اوّل، آن هدف واحد چیست؟

● پاسخ این پرسش نیز، مانند پاسخ پرسش سوم، بستگی به درجه‌ی انتزاعی و صوری بودن مفاهیمی دارد که در جواب به کار گرفته میشوند. از سویی، میتوان گفت که همه‌ی ادیان هدف واحدی برای زندگی ارائه میکنند و آن سعادت ابدی یا نجات (یا رهایی یا رستگاری) یا فراتر رفتن از قید و بندهای عالم مادّه یا تحوّل روحی (به معنای تحوّل روحانی[۱]، نه تحوّل روانی[۲] یا فرارَوی از خود[۳] یا ... است. در این گفته، البتّه، هدف واحدی ارائه شده است که براستی در مورد همه‌ی ادیان صدق میکند، امّا این صدق کردن به قیمت سخن گفتنی بسیار انتزاعی و صوری تمام شده است. از سوی دیگر، به محض اینکه بپرسیم که مؤلّفه‌های سعادت ابدی یا نجات یا فراتر رفتن از قید و بندهای عالم مادّه یا تحوّل روحی یا فراروی از خود کدامند (بحث مفهومی[۴]) یا بپرسیم که مصادیق هر یک از امور پیشگفته کدامند (بحث مصداقی[۵])، یعنی به محض اینکه طالبِ سخن گفتنی کمتر انتزاعی و صوری شویم، میبینیم که اختلافات و تفاوتها سربرمیاورند و نه فقط هر چند دین هدف جداگانه‌ای عرضه میکنند، بلکه هر دین واحدی هدفی خاصّ خود پیش مینهد؛ یعنی همینکه سخنان مادّیتر و محسوس و ملموس‌تر شود کثرت اهدافِ زندگی، از نظرگاه ادیان، نُمایانتر و آشکارتر میشود. مثلاً، در ادیان ابراهیمی، مصداق سعادت ابدی، چه بسا، تقرّب به خدا تلقّی شود ولی در ادیان شرقی، علی‌الخصوص آیین بودا و آیین دائو، به هیچ‌روی، سخن از تقرّب به خدا در میان نیست؛ کما اینکه وصول به مقام نیروانا[۶] در ادیان ابراهیمی، به هیچ‌وجه، مصداق سعادت ابدی قلمداد نشده است.

---

1. spiritual‘ 2. psychological 3. ego
4. intensional 5. extentional 6. Nirvana

البتّه، شک نیست که همه‌ی ادیان، از حیث اینکه نظرگاهی فوق طبیعی‌گرایانه[1] دارند، یعنی هدف زندگی را در بافتی که در آن وجود خدا و/یا زندگی پس از مرگ مفروض و مسلّم انگاشته شده است تصویر میکنند، یعنی هدفی عرضه میکنند که اگر خدا و/یا زندگی پس از مرگ در کار نباشد آن هدف قابل تحقّق و حتّا قابل تصدیق یا تصوّر نیست، دیدگاه واحدی دارند، و آن این است که تا امری مجرّد از مادّه و مادّیّات، یعنی خدا و/یا نَفْس انسانی، وجود نداشته باشد زندگی انسان هدف شایسته و ارزیدنی‌ای ندارد؛ و، بنابراین، در فقدان خدا و/یا نَفْس انسانی زندگی انسان، در واقع، بیهدف و لغو و بیهوده است؛ یعنی برای گریز از پوچگرایی[2] چاره‌ای جز پذیرش خدا و/یا زندگی پس از مرگ نیست.

---

1. supernaturalistic 2. nihilism

۴

حقیقت، جَعْل، و معنای زندگی*

دیوید ویگینز

*. مشخّصات کتاب‌شناختی اصل این اثر چنینست:
Wiggins, David *Needs, Values, Truth,* 3rd edition (Oxford: Oxford University Press, 1998), Essay III: "Truth, Invention and the Meaning of Life" (pp. 87-137).

هیچ‌کس، برای دست یازیدن به یک کار، به امید نیاز ندارد؛ و هیچ‌کس نیز به یُمنِ پشتکار کامیاب نمیشود.

ویلیام خاموش[1]

بقاء ابدی، پس از مرگ، از تحقّق بخشیدن به هدفی که این بقاء همیشه برای آن هدف در نظر گرفته شده یکسره ناتوانست. وگرنه آیا رازی با بقاء همیشگی‌ی من گشوده میشود؟ آیا این حیات ابدی به اندازه‌ی زندگی کنونی ما راز نیست؟

ویتگنشتاین[2]

۱. حتّا اکنون، در عصری که چندان مستعدّ راز آشنایی نیست، هستند کسانی که میپرسند: "معنای زندگی چیست؟" و بسیاری از آنان این فرض ساده‌ی "غیرفلسفی" را دارند که، در این زمینه، چیزی هست که میتوان و باید شناخت. (میتوان گفت که اینان، در باب این نوع پرسش، "معرفتی‌گرا"[3] یند.) و بیشتر همین کسان این فرضِ به همان اندازه نسنجیده را نیز دارند که کلِّ موضوعِ معنایِ زندگی مستلزمِ پاسخی مثبت به این پرسش است که: آیا امکان دارد که بوضوح و صراحتاً صادق باشد که این یا آن چیز یا فعّالیّت یا مشغله خوبست، ارزش دارد، یا به چیزی می‌ارزد یا نه. و

---

۱. William the silent یا William of Orange (ویلیان اورانژی) (۸۴ـ۱۵۳۳) سیاستمدار هلندی و بنیانگذار اصلی استقلال هلند.

۲. Wittgenstein (۱۹۵۱ـ۱۸۸۹) فیلسوف اتریشی‌تبار بریتانیایی که تأثیر عظیمی بر پوزیتیویسم منطق، تحلیل زبانی، و معناشناسی داشت.

3. 'cognitivists '

سرانجام، چیزی که از این نیز دشواریاب‌تر است اینکه فرضشان بر این است که مسائلی مانند مسأله‌ی معنای زندگی باید در زمره‌ی مسائل اصلی فلسفه‌ی اخلاق باشند. مسأله‌ی معنا داشتنِ زندگی و مسأله‌ی حقیقت در کانون فلسفه‌ی اخلاق، به صورت کنونی آن، قرار ندارند. مسأله‌ی دوم معمولاً با چیزی که به قرارداد پهلو میزند فیصله مییابد.، و مسأله‌ی اوّل در مظانّ این است که به همان طبقه‌ای تعلّق داشته باشد که پرسشهای زیر تعلّق دارند: "بیشترین خوبیِ بیشترین شمار انسانها چیست؟" یا "اراده چیست؟" یا "چه چیزی جهان را سرپا نگه میدارد؟" این طبقه طبقه‌ی پرسشهایی است که چندان بی اِشکال نیستند یا بهترین کار اینست که به صورت کنونی‌شان پاسخ داده نشوند.

اگر در این نوع کاژ رَفْتِ واژه‌یِ "معنا" گره معناشناختی‌ای وجود داشته باشد، آنگاه اولویّت منطق یکسره از آنِ این گره معناشناختی خواهد بود؛ و هیچ شخص عاقلی نمیتواند مدّعی شود که فکرت معناداری زندگی مُفادِ کاملاً روشنی دارد. امّا اولویّت منطق همه چیز نیست؛ و، مخصوصاً، نظم و ترتیب اولویّت منطق همیشه یا ضرورتاً عین نظم و ترتیب کشف نیست. کسی که بسیار سرگشته یا بسیار سرسخت و یکدنده بوده است کاملاً حقّ دارد تأکید ورزد بر اینکه، در هر جا که پرسشی به اندازه‌ی این پرسش تکرار شود، فیلسوف باید هر چه میتواند از آن بفهمد: و، اگر معنا واقعاً ابهام دارد، باید دریابد که کوشش برای پاسخگویی به پرسش امکان تحمیل چه معنایی را بر پرسش دارد.

در آنچه خواهد آمد، میکوشم تا این احتمال را که مسأله‌ی حقیقت و مسأله‌ی معنای زندگی در زمره‌ی اساسی‌ترین مسائل فلسفه‌ی اخلاق باشند بکاوم. حاصل این تلاش شاید نشان دهد که اگر نخواهیم همچنان در این تصوّر باشیم که فلسفه‌ی اخلاق حلّ مسائل خاصّ و فوری و فوتی اخلاقی است، در مییابیم که این دو مسأله و مسائل دیگری که دو مسأله‌ی مذکور

توجّه ما را به آنها جلب میکنند بهتر از مسألهی شاخصِ ” [در این یا آن یا هر اوضاع و احوال دیگری]“ چه کنم؟“ کانون توجّه اخلاق و فرااخلاق میتوانند بود. نتیجهی تحقیقات من این خواهد بود که مسألهی معنای زندگی، همان‌طور که کسانی که اهل نظریّه‌پردازی نیستند گمان دارند، به مسألهی حقیقت منتهی میشود ــ و بالعکس در اواخر جُشتار، مدّعی کشف این احتمال نیز خواهم شد که فلسفه سعادت را در جایگاهی نشانده است که در فلسفهی اخلاق باید جایگاه معنا باشد. این ادّعایی صِرْفاً نظری است، امّا اگر صحیح باشد، بدون پیامدها [ی عملی] نخواهد بود؛ و اگر (به گفتهی بعضی) ملال و ناخشنودی ناشی از طَلَبِ مؤکّدِ سعادت فی‌نفسه باشد، آنگاه ادّعای مذکور فاقد قدرت تبیینی نیز نیست.

۲. من از رویکرد بیواسطه دفاع کردهام، امّا نمیتوان به سراغ سرگشتگیی رفت که مسألهی معنا ظاهراً مظهر آن است، مگر اینکه نخست این احساس را به قلم آوریم که، در طیّ دورههای نسبتاً متأخّر، در شیوهی نگرش به مسألهی معنای زندگی و در نوع جوابی که ظاهراً میطلبد دگرگونیی حاصل آمده است. اینک جوابی که کمابیش دقیقاً دویست سال پیش، دو سال پیش از مرگ ولتر[1]، داده شده است:

> ما در این دنیا زندگی میکنیم تا خود را سختکوشانه واداریم که یکدیگر را به وسیلهی استدلال روشن کنیم و همیشه خود را وقف پیشبرد علوم و فنون سازیم (دابلیو، ای. موتسارت[2] به پادره مارتینی[3]: نامهی ۴ دسامبر ۱۷۷۶).

---

۱. Voltaire (۱۶۹٤ـ۱۷۷۸) نویسندهی فرانسوی که به عنوان مدافع قربانیان بیمدارایی دینی شهرت یافت امّا، عمدتاً به عنوان استاد طنز مشهورست.

۲. W[olfgang] A[madeus] Mozart (۱۷٥٦ـ۹۱) آهنگساز اتریشی که بیش از ٦۰۰ اثر تصنیف کرد.

3. Padre Martini

چیزی که در این نوشته غبطه‌اش را میخوریم وضوح و قطعیّت هدف است. امّا، حتّا وقتی که غبطه میخوریم، احتمال میرود که بخواهیم از آزادی خود در عدم اعتقاد به آنچه مبنای احتمالی آن وضوح و قطعیّت را در اختیار [گذشتگان] مینهاده به وجد آییم. این نکته را نه بدین جهت میگویم که گمان دارم که ما باید به آنچه موتسارت و پادره مارتینی ایمان داشتند ایمان داشته باشیم، بلکه، درست برعکس بدین امید میگویم که بتوان سازشی نسبتاً بی دردسر میان آزادی و قطعیّت برقرار کرد. مبنای آنچه غبطه‌اش را میخوریم چیزی بود که امروزه (به گمان من) تقریباً دست‌نایافتنی است، و آن این عقیده است که خدایی وجود دارد که به مقتضای هدفی که دارد وظایف معیّنی را برای همه‌ی آدمیان مقرّر میکند، و انسانهای خاصّی را به نقشها یا رسالتهای خاصّی برمیگمارد.

این عقیده فقط خطاناپذیر نبود: هستند بسیاری که قائلند به اینکه کاملاً خطرناک نیز بود، و خطری که داشت این بود که، اگر خطا میبود، معلوم میشد که صاحب عقیده زندگی خود را مفت و مسلّم از دست داده است. درستست که در مواردی که ما بدانها میپردازیم، " زندگی خود را مفت و مسلّم از دست دادن" تعبیریست که ظاهراً به کار بردن آن در مورد خطری که این عقیده داشت بکلّی خطاست. ظاهراً خطاست، حتّا در مورد آن جنبه‌هایی از زندگی این انسانها که شدیداً تحت تأثیر ایمان به خدا بوده‌اند. امّا اگر کسی شکّ داشته باشد که خدا وجود دارد، آنگاه، توجیه اینکه نمیخواهیم، در این جا، از زندگی را مفت و مسلّم از دست دادن دم بزنیم یکی از اشکال مسأله‌ی معنا است. کوشش در جهت زیستن بدون ایمان به چیزی امر هول‌انگیزی است. امّا مطمئناً این سخن بدان معنا نیست که دقیقاً هر مجموعه‌ی کهنی از علائق و عقائد، به شرط اینکه بتوان با آنها زیست، کفایت میکند. مطمئناً اگر هر مجموعه‌ی کهنی کفایت میکرد این عین

بیمعنا بودن زندگی میبود.

اگر ما به قطعیّت جواب ۱۷۷٦ غبطه میخوریم، به احتمال قویّ، این فقط یکی از تفاوتهای عدیده‌ای است که میان وضع خودمان و وضع کسانی میبینیم که پیش از وقتی میزیستند که نظریّه‌ی تطوّر داروین[۱] قلمرو تخیل دینی را تا بدان حدّ تنگ کرد. تاریخ هنوز ما را به جایی نرسانده است که نشود شرح و وصف این قبیل تفاوت‌ها را مبالغه‌آمیز محسوب داشت. امّا این تفاوتها فاحشند. و، برای اینکه آنچه گفته خواهد شد وضوح یابد، باید درنگی کنم و مخالفت علنی خود را با دو نظری که چه بسا درباره‌ی این تفاوتها ابراز شوند بیان دارم.

اوّل اینکه کسی که بیشتر به نظریّه [پردازی] علاقه‌مند است، تا به چیزی که احتمالاً در آن زمان زنده و به قوّت خود باقی بوده است و امروزه زنده و برقرار است، چه بسا بکوشد، تا تفاوتهایی را که ما احساس میکنیم کوچک جلوه دهد، و به این نکته استناد کند که لُبِّ لُبابِ اندیشه‌ی خدا، که اندیشه‌ای است که چه بسا به نظر او در تصوّری از خدا که مورد تأیید الاهیدانان جدید است همچنان برقرار مانده است، هم برای قرن هیجدهم قابل فهم بوده است و هم برای قرن بیستم. به این شیوه‌ی استفاده از آراء و نظرات آنان، من این اشکال را دارم که، شکاف میان ۱۷۷٦ و ۱۹۷٦ هر چه باشد، مفاهیمی از قبیل خدا به عنوان منشأ هستی ما نمیتواند آن شکاف را پر کنند. زیرا توسّل به این قبیل مفاهیم نشان‌دهنده‌ی گرایشی است به مفهومی پیشین [یا: عقلی] از خدا که حتّا اگر قرن هیجدهم واجد آن بوده است، بیشتر رجال آن عصر شتاب داشته‌اند که آن را با مفهومی پسین [یا: تجربی] یا مخاطره‌آمیزتر تقویت کنند. ایمان به خدایی که به نحو پسین تصوّر میشد دقیقاً بهای خاصّ بودن و مشخّص بودن قطعیّتی است که ما غبطه‌اش را میخوریم.

---

۱. Darwin (۱۸۰۹ـ۸۲) طبیعیدان انگلیسی که به سبب نظریّاتش در باب تطوّر و گزینش طبیعی شهره است.

سخن دیگری که چه بسا گفته شود اینست که، به یک لحاظ مهمّ، وضع و حال ما با وضع و حال اواخر دوران روشنی‌یافتگی[1] تفاوتی ندارد، زیرا چیزی از لحاظ نظری مُعَیَّن هست که قرن هیجدهم نیازمند آن بوده و ما نیز به همان اندازه نیازمند آنیم. چه بسا بگویند که این چیز نیاز به التزام است. در مورد قرن هیجدهم، این چیز اضافی التزام به تسلیم در برابر هدف خدا بود. در بخش ٤، به چیز اضافی‌ای خواهیم پرداخت که، به گمان این نظریّه‌پردازان، در مورد ما مصداق دارد. به هر تقدیر، وقتی با این التزام دوم مواجه میشویم، چه بسا تعجّب کنیم که چگونه ممکنست کسی به این حدّ برسد که بفهمد یا حتّا گمان برد که هدف خدا این بوده که او (مثلاً) آهنگساز شود، با این حال، نسبت به آن بیتفاوت و فارغدل باشد. مطمئناً هیچ چیز اضافی‌ای، فراتر از نوعی گمان به اینکه فلان چیز هدف خداست، لازم نیست برای اینکه دغدغه‌ای پدید آید که ما انتظار رسوخ آن را در ذهن و ضمیر او، بر اثر آن گمان، داریم. از سوی دیگر، اگر این چیز اضافی، به عنوان چیز اضافی، تأمین میشد، آنگاه، چیزهایی زیاده از حدّ لزوم به بار می‌آورد. زیرا التزام به تسلیم ظاهراً با عصیان منافات دارد؛ و عصیان بر چیزی را که هدف خدا تلقّی میشود هرگز رهیافت دینی، به معنای دقیق کلمه، نفی نکرده است.

پس، وجوه اشتراک و افتراق رویکرد قرن هیجدهم و رویکرد خود ما در باب معنای زندگی کدامند؟ به نظر میرسد که وجوه اشتراکی که ماندگارند وجوه اشتراک میان شاکله‌ی نظریی است که آنان در آن قرن با آن با عالم تجارب هر روزه مواجه میشدند و شاکله‌ای که ما، علی‌رغم پذیرش بی‌قید و شرط علوم طبیعی، با آن با عالمِ مذکور مواجه میشویم: وجوه افتراق به واضح بودن و خاصّ بودن کانون علائق گوناگونی مربوط میشوند که جهانبینی آنان آنان را و جهانبینی ما ما را دستخوش آنها کرده است. در

---

1. Enlightenment

مورد ما وضوح کمتری در کار است، و کانون بسیار کمتری.

اگر این بیان هنوز هم بیان مبهمی است مطمئناً تا بدان حدّ مبهم نیست که ارتباط میان این تفاوتِ ما و آنان و تفاوت دیگری را که همسنخ آن است دستخوش ابهام سازد، و این تفاوت دیگر همانست که، به محض اینکه آماده‌ی تقرّب به جداسازی قرنهای هیجدهم و بیستم، با توسّل به قطعیّت هدفدار یا عملی یکایک انسانها، میشدم، حضور و اهمّیّت خود را نشان داد. در قیاس با معلومات قرون هیجدهم و نوزدهم، در باب نحوه‌ی مقاومت در برابر کوششهایی که در جهت جای دادن معنای زندگی بشری یا تاریخ بشری در مفاهیم عرفانی یا مابعدالطّبیعی ـ یعنی در رستگاری بشریّت، یا پیشرفت، و یا پیشروی روح مطلق ـ صورت میگرفت، ما، در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، مقاومتریم ـ مگر اینکه پیرو مارکس[1] باشیم. نه اینکه ما علاقه‌ی خود به رستگاری یا پیشرفت را از دست داده باشیم. امّا، چه موقّتاً و چه دائماً، کمابیش از این فکرت دست شسته‌ایم که اهمّیّت رستگاری یا پیشرفت (یا تصوّر درستی از پیشروی معنوی) در این است که اینها نشانه‌هایی‌اند که به مَدَدِ آنها خشخاشی که در قعر دریای عالَم است، یعنی خودِ ما، میتواند خود را، به عنوان کانون معنوی کیهان، از بقیّه متمایز کند. احتمالاً اینست آن چیزی که مسأله‌ی معنایی را که میتوانیم در زندگی بیابیم تا بدین حدّ مشکل و حزن‌انگیز میسازد.

به هر تقدیر، با این بیانات تاریخی ساده و نارسا، وقت آن است که مستقیماً به سراغ یکی از تفاسیر جدید فلسفی از این مطلب برویم. خیل عظیمی از تفاسیر در کار نیست که بخواهیم از میان آنها یکی را برگزینیم.

۳. تفسیری که من برگرفته‌ام تفسیریست که در فصل ۱۸ کتاب ریچارد

---

۱. Marx (۱۸۱۸ـ۸۳) فیلسوف سیاسی و سوسیالیست آلمانی و بنیانگذار مادّیگرایی تاریخی (= مارکسیسم).

تیلور[1]، با عنوان نیک و بد[2]، عرضه شده است ـ تفسیری که فیلسوف تحلیلیی که این کتاب را برای مجلّه‌ی فلسفی[3] بررسی و نقد کرد، بحق، آن را کتابی ممتاز معرّفی کرد.

رویکرد تیلور به این مسأله که آیا زندگی معنایی دارد یا نه اینست که نخست "تصویر روشنی از حیات بیمعنا به ذهن ما راه دهد"، و سپس تعیین کند که به حیات بیمعنایی که بدان صورت تصویر شده است چه چیزی باید وارد کرد تا بیمعنایی را از آن بگیرد. تیلور مینویسد:

> تصویر تمام‌نمایی از آن نوع بیمعنایی که ما در جست و جوی آنیم در اسطوره‌ی باستانی سیسیفوس[4] به چشم میخورد. به یاد دارید که سیسیفوس اسرار خدایان را بر آدمیان فانی فاش کرد، و به همین جهت خدایان محکومش کردند به اینکه سنگی را تا نوک تپّه‌ای بغلتاند، و آنگاه سنگ بیدرنگ فروغلتد، و سیسیفوس دگرباره آن را هل دهد و به نوک تپّه برساند، تا باز فروغلتد، و این وضع، تا ابد، همچنان تکرار شود.

آنگاه از دو شیوه ذکری به میان می‌آید که با توسّل به آنها میتوان این بیمعنایی را کاست یا از میان برداشت. شیوه‌ی اوّل اینکه:

> ... اگر فرض را بر این میگذاشتیم که این سنگها ... را [سیسیفوس] بر فراز تپه گردهم می‌آورد و ... از آنها معبدی زیبا و ماندگار برمی‌افراشت، در این صورت، ... زحمات وی فایده‌ای میداشتند و از آنها چیزی حاصل می‌آمد ...

1. Richard Taylar 2. *Good and Evil*

3. *Philosophical Review*

٤. sisyphus، در اساطیر یونانی، پادشاه حریص قرنتیان که، در عالم ارواح، برای ابد محکوم شد به اینکه تخته سنگ بزرگی را تا بالای تپه‌ای بغلتاند و همواره آن تخته سنگ از نو فروغلتد.

این یک شیوه. امّا تیلور، در نهایت، مایل نیست به این نوع معنا چندان دل ببندد و بیشتر تحتِ تأثیر شیوه‌یِ دوم غنی‌سازی [زندگی] است.

> فرض کنید که خدایان، در اقدام بعدی خود، شریرانه بر سیسیفوس رحم می‌آوردند و در درون [او] غریزه‌ای عجیب و غریب و غیرعقلانی ... برای غلتاندن سنگ جای میدادند ... برای اینکه این فرض محسوستر و ملموستر شود، فرض کنید که آنان این کار را از این طریق میکردند که در او مادّه‌ای جای میدادند که این اثر را بر منش و سوائق او داشته باشد ... این اقدام کوچک بعدی خدایان ... از سَرِ رحمت و شفقت ... میبود. زیرا با این ترفند توانسته‌اند به سیسیفوس دقیقاً همان چیزی را ببخشند که میخواهد ـ از این راه که کاری کرده‌اند که او دقیقاً همان چیزی را بخواهد که بدان محکومش کرده‌اند. زندگی ... سیسیفوس، فارغ از اینکه به چشم ما چگونه بیاید، اکنون سرشار از رسالت و معنا است، و به نظر خودش می‌آید که راه ورود به بهشت را در اختیارش نهاده‌اند ... یگانه چیزی که رخ داده اینست که سیسیفوس به [حیات خود] رضا داده است ... او را به در آغوش گرفتن حیات خود کشانده‌اند؛ ولی، نه با استدلال یا اقناع، بلکه با چیزی که عقلانی بودنش بیش از عقلانی بودنِ تأثیرِ یک مادّه‌ی جدید در عروق او نیست ...

این از بیمعنایی، و دو شیوه‌ی کاستن از بیمعنایی، تیلور میگوید:

> ذاتاً چیزی نیست جز بیفایدگی پایان‌ناپذیر، و، بنابراین، معناداری عکس آن است. فعّالیّت، و حتّا فعّالیّت بسیار طولانی و تکراری، اگر نتیجه‌ی نهایی مهمّی داشته باشد، یعنی غایتی کمابیش ماندگار که بتوان جهت و هدف فعّالیّت تلقّی‌اش کرد، معنایی دارد.

این، البتّه همان شقّ معبدسازی است.

امّا توصیفاتی که تاکنون آوردیم چیز دیگری را نیز در اختیار مینهند؛ و آن این نظر است که چگونه حیاتی که از حیث آفاقی[1] بیمعناست، بدین اعتبار میتواند، در عین حال، به نظر کسی که واجدِ آن حیات است کسب معنا کند.

این "چیز دیگری" همان شقّ است که در آن در درون سیسیفوس غریزه‌ی هل دادن چیزی که باید هلش داد را جای میدهند. در اینجا، تیلور گریزی میزند و وضع سیسیفوس را با زندگی جانوران گوناگون، از جانوران رده‌های پایینتر گرفته تا جانوران رده‌های بالاتر ـ از مارمولکهایِ کور همجنس خوار، زنجره‌ها، پرندگان مهاجر گرفته تا خود ما انسانها ـ، از لحاظ بیمعنایی یا معناداری، مقایسه میکند. رأی وی اینست که فایده‌ی زندگی هر چیز زنده‌ای بوضوح هیچ نیست مگر خود زندگی.

بدین سان، این زندگی دنیوی به چشم ما همچون دستگاهی بزرگ جلوه‌گر میشود که از خود تغذیه میکند و بیوقفه و تا ابد بیهوده کار میکند. و ما جزو این زندگی‌ایم. مطمئناً، ما دقیقاً عین [بقیّه‌ی اجزای این دستگاه] نیستیم، امّا تفاوتها آنقدر فاحش نیستند که ما خوش داریم تصوّر کنیم؛ بسیاری از تفاوتها صِرْفاً مجعولند و هیچیک از آنها واقعاً بیمعنایی را از میان برنمیدارد ... ما از فعّالیّت خود آگاهیم. اغراض ما، خواه، به معنایی شایان توجّه، انتخابشان کرده باشیم و خواه نکرده باشیم، چیزهایی‌اند که ما، لااقلّ تااندازه‌ای، از آنها باخبریم و میتوانیم ... آنها را ارزیابی کنیم ... انسانها تاریخی دارند، و دیگر حیوانات ندارند. [با اینهمه] ... اگر گمان بریم که زحمات [ما]، برخلاف زحمات سیسیفوس، فایده‌ای دارند، و حاصلشان چیزیست

1. objectively

که ماندگار و، مستقلّ از علاقه‌ی شدید خود ما به آنها، بسیار ارزشمند است، باید رک و راست گفت که مطلب را چنانکه باید و شاید مورد مداقّه قرار نداده‌ایم ... برای اینکه [معبد سیسیفوس] اهمّیّتی داشته باشد باید معبدی باشد لااقلّ ماندگار که در باقی ایّام روزگار بر زیبایی جهان بیفزاید. دستاوردهای ما ...، آنها که ماندگار میشوند، مثل تپّه‌هایی که شن آنها را فرو گرفته باشد، زود به چیزهایی صِرْفاً عجیب و غریب تبدیل میشوند و، در عین حال، در پیرامون آنها بقیّه‌ی انسانها، کما فی‌السّابق، به حمل دائم تخته‌سنگها مشغولند، که نتیجه‌اش نیز چیزی جز فرو غلتیدن تخته‌سنگها نیست ...

در اینجا، نکته‌ای هست که ذهن نویسنده را به خود مشغول داشته است. پاراگرافها، یکی پس از دیگری، به شرح و وصف ناپایداری غم‌انگیز امّا بی شکّ و شبهه‌ی یادگارهای طرّاحی شده یا ساخته شده‌ی زحمات آدمیان (یعنی بیهودگی این یادگارها، در مقیاس جهانی و ابدی) اختصاص مییابند. کاملاً روشن نیست که اگر در این حجّت از انباشت تدریجی فهم علمی یا افزایش مظاهر عالی ادبیّات یا موسیقی ذکری به میان می‌آمد همین نتیجه میتوانست به بار آید یا نه. آنچه روشنست اینکه تیلور به ترجیحِ مؤکّدِ روشِ دومِ غنی‌سازیِ زندگی سیسیفوس ـ یعنی به جبر ناشی از مادّه‌ای که در عروق سیسیفوس نهاده‌اند ـ ملتزمست. زیرا، در باب روش اوّل، و بنای معبد برای خاطر معبد،

فرض کنید ... که [سیسیفوس]، پس از عمری جان کندن‌ها و خون دل خوردن‌های سهمگین در جهت وصول به این نتیجه‌ی نهایی، بالاخره معبد خود را به اتمام برساند، [به طوری] که بتواند بگوید که کارش انجام یافته است، و بتواند استراحت کند و برای همیشه از نتیجه‌ی کار بهره بَرَد. خوب که چی؟ حالا چه تصویری در ذهن ما جلوه‌گر

میشود؟ دقیقاً تصویر ملالت بی‌پایان! تصویر سیسیفوس که دیگر هیچگاه دست به کاری نمیزند و فقط آنچه را قبلاً انجام داده و دیگر نمیتواند چیزی هم بر آن بیفزاید تماشا میکند، تماشایی برای ابد! حال، در این تصویر، معنایی برای حمایت سیسیفوس و فایده‌ای برای زحمات فوق‌العاده‌اش میبینیم، امّا به سبب اینکه خودمان آن معنا و فایده را در این تصویر نهاده‌ایم؛ ولی، در عین حال، آنچه واقعاً ارزشمندست ظاهراً یکسره از کف رفته است.

ارزیابی نهایی ظاهراً اینست: (a) یک غایت یا *telos* ماندنی میتواند هدف کار باشد؛ امّا (b) دوامی در کار نیست؛ و (c)، حتّا اگر چنین دوامی در کار میبود، فایده‌اش را ملالت ناشی از حاصل کار عملاً خنثا میکرد. و، بدین ترتیب، بناچار به دامنِ نوعِ دیگرِ معنا، یعنی نوع دوم، پرتاب میشویم.

میتوانیم چیزی را که وقتی میکوشیدیم تا به زندگی خود و حیات انسانی نظری آفاقی بیفکنیم قاطعانه به کناری نهاده بودیم از نو به صحنه آوریم؛ یعنی اراده خود را، و علاقه‌ی شدید خود را به آنچه در حال انجام دادن آنیم ... حتّا کرم شبتاب ... که چرخه‌ی حیاتش، در طیّ میلیونها سال، از چشم‌انداز ما، تا بدین حدّ بیفایده به نظر می‌آید، اگر به نحوی بتوانیم بکوشیم تا حیاتش را از درون بنگریم، بکلّی به صورت دیگری جلوه میکند ... اگر فیلسوفان مستعدّ این‌اند که در چرخه‌یِ حیاتِ کرمِ شبتاب انگاره‌ای شبیه انگاره‌یِ چرخه‌های بیپایانِ حیاتِ سیسیفوس ببینند، و به نومیدی دچار شوند، در واقع، بدین سبب است که معنا و فایده‌ای که میجویند وجود ندارد ـ و خدا را شکر که وجود ندارد. معنای زندگی از درون ما نشأت میپذیرد، و از بیرون ارزانی نمیشود، و زیبایی، و دوام آن از [زیبایی و دوام] هر آسمانی که تاکنون به ذهن آدمیان خطور کرده است یا آدمیان در

اشتیاقش سوخته‌اند بسی فراترند.

٤. خبرگان نظریّه‌ی اخلاق سده‌ی بیستم در روایت‌های آنگلو ـ ساکسنی و قارّه‌ای آن بیدرنگ قرابتهای این تفسیر را درک میکنند. کسانی وجه تمایز مشتغلان به نوع اوّلْ از این روایتها را به این دانسته‌اند که اینان نمیتوانند درباره‌ی مسائلی از قبیل معنای زندگی سخنی بگویند. امّا، اگر قرابتها تا بدان حدّ که من گمان دارم برجسته باشند، در آن صورت، با وجود دوری فلسفی تیلور از معاصرانش، آنچه ما هم‌اکنون کشف کرده‌ایم به احتمال قوی آموزه‌ی نهانی آنان در باب معنای زندگی است.

پیش از هر چیز، تمایز قاطع و ظاهراً بی‌شکّ و شبهه‌ای را در نظر بگیرید که اسطوره [ی سیسیفوس]، به صورتی که در اینجا گفته و بازگفته شد، آن را تقویت میکند، و آن تمایز میان چیزی است که ما کشف میکنیم و قبل از کشف ما در جهان وجود داشته است ـ امور واقع، از جمله اینکه خدایان حکم خود را به موقع اجراء میگذارند ـ و چیزی که جعل میشود یا، به مَدَدِ تصوّر یا اراده، به نحوی واردِ عالَمِ واقع میشود یا به این عالم تسرّی داده میشود ـ یعنی ارزشها. کسی که از مکتوبات فلسفی راجع به ارزش مطّلع باشد از روایت تیلور از این اسطوره تعجّبی نمیکند ... ولی، در اینجا، یعنی در جایی که قرار است آن مادّه‌ی جادویی به عروق سیسیفوس تزریق شود، باید من، برای خاطر آنچه خواهد آمد، گریزی بزنم تا بتوانم شیوه‌ی سنجیده‌ای را که من بدان شیوه واژه‌ی " ارزش" را به کار میبرم توضیح دهم.

پیشنهاد من اینست که ما میان ارزشداوریها (که معمولاً به صورتهایی مانند خوب، بد، زیبا، زشت، پست و فرومایه، شجاع، عادل، شرور، بدخواه، محترم، امین، فاسد، نفرت‌انگیز، بامزه، سرگرم‌کننده، ملال‌آور، و امثال اینها است، گزارش میشوند ـ و در آنها مقوله‌ی X هیچ گونه محدودیّتی ندارد) و احکام دستوری یا مشورتی (یا عملی) (مثلاً " من باید P"، " من میبایست

P"، "روی هم رفته، بهترین کار برای من این است که P"، و امثال اینها) تمایز قائل شویم. درستست که میان این دو دسته منطقه‌ی بیطرف مهمّی هست (شاملِ، مثلاً آن نوع احکام کلّیی درباره‌ی رذائل و فضائل که شدیداً نکوهش‌آمیز یا ستایش‌آمیزند، و گزاره‌های کلّی یا جزئی‌ای درباره‌ی اعمالی که انجام دادن یا انجام ندادن آنها شرم‌آور یا ظالمانه یا به نحوی ناگفتنی رذیلانه‌اند). امّا این واقعیّت که خیلی از انواع دیگر حکم در حدّ فاصل ارزشداوریهای ناب و دستورهای ناب قرار میگیرند موجبِ اشکال نیست؛ و در جهت نفی تفکیکی که من میخواهم میان تمایز واقعیّت از ارزش و تمایزِ «است» از «باید» قائل شوم کاری از پیش نمیبرد. فقدان هرگونه تصوّر موجّهی از امور واقعی که تمایز واقعیّت از ارزش را تبدیل به یک متمایز منحصر به فرد کند فقط میتواند علاقه‌ی ما را به امکان یافتن یک «باید» که یکی از انواع «است» محسوب نشود افزایش دهد. پس، اگر تمایز «است» از «باید» را نظیر تمایز درک از تصمیم تصوّر کنیم و، در عین حال، خود را از چنگ تصوّری محدود و نامعقول از آنچه هست برهانیم، در آن صورت، در چند تفسیری که از همه‌ی این امور داریم واقعنمایی جدیدی وجود میتواند داشت.

حال که این کاربرد به عنوان کاربردی از واژه‌ی " ارزش" که در این مقاله بدان التزام داریم پیشنهاد شد، به سیسیفوس و بخش اصل آموزه‌ای که روایت تیلور از داستان سیسیفوس گویای آن است بازگردیم. در یک لحظه، سیسیفوس کار خود را یکسره بیهوده و خفّتبار میبیند: امّا گفته میشود که لحظه‌ای بعد، ظاهراً بدون اینکه در درک معرفتی‌اش دگرگونی جدیدی پدید آمده باشد، کلّ زندگی خود را بینهایت مفید میبیند. آنچه، پیش از گریز زدن، میخواستم بگویم این بود که فقط یک فلسفه‌ی ارزش وجود دارد که باز هم میتواند در جهت ملحوظ داشتن این امکان بکوشد.

تفسیر بعدی تیلور از گریز از بیمعنایی ـیا گریز از چیزی که او

میتوانست به تَبَعِ اگزیستانسیالیستها پوچی‌اش نیز بنامد- را در نظر بگیرید. شیوه‌ی گریز تیلور چیزی نیست جز روایت پیچیده‌تری از همان واکنش فلسفی معهود به ادراک بیمعنایی واقعی یا پنداری حیات انسانی؛ و، به عنوان یک شیوه‌ی گریز، هم‌تراز هر پیشنهاد شناخته شده‌ی دیگری است: خودکشی (که همیشه یک راه شناخته شده و مورد تأیید بوده است)، تحقیر یا مبارزه‌طلبی (آلبرکامو[1]) ، تسلیم یا انفعال (چند موضع تحت تأثیر شرقیان)، انواع گونه‌گون التزام‌آور (آر. ام. هِر[2] و ژ. پ. سارتر[3])، و چیزی که چه بسا آخرین عضو وارد شده در این گروه باشد، یعنی رندی.

همچنین، فقط معدودی از خوانندگان کتابِ هِر [با عنوان آزادی و عقل][4] تشخیص نمیدهند که سیسیفوس، پس از تزریق ماده‌ی مورد نظر خدایان در عروقش، نُمونه‌ی اوّلیّه‌ای است از ”انسان متحجّر“ آر. ام. هِر که بسط و تفصیل بیشتر یافته و منطقاً شکست‌ناپذیر است، البتّه نُمونه‌ای که به غلتاندن سنگ اشتغال دارد. و امّا خودِ آن ماده‌ی اسرارآمیز مطمئناً نوعی شور و شوق اضافی است که بعدها بدلخواه تزریق میشود تا داوریهای ناظر به واقعِ سیسیفوس درباره‌ی غلتاندن سنگ بتوانند ”معنای ارزشی“ به خود بگیرند.

و سرانجام اینکه سودگروی قرن نوزدهم یا بیستم از این طرز افسانه‌سرایی چندان بیمی هم به دل راه نمیدهد. زیرا جایگاه یا خاستگاه هر ارزشی قاطعانه به ساحتِ معهودِ حالاتِ روانی، که مستقلّ از چیزی که معطوف به آن‌اند تصوّر میشوند، محدود گشته است.

---

۱. Albert Camus (۱۹۱۳-۶۰) رماننویس، مقاله‌نویس، و نمایشنامه‌نویس فرانسوی که، به پاس رمانهایش، در ۱۹۷۵، برنده‌ی جایزه‌ی ادبیّات نوبل شد.

۲. R[ichard] M[ervyn] Hare (متولّد ۱۹۱۹) فیلسوف انگلیسی و مُبْدِع توصیه‌گرایی در فرااخلاق.

۳. J[ean]-P[aul] Sartre (۱۹۰۵-۸۰) فیلسوف، نمایشنامه‌نویس، و رماننویس فرانسوی که در ۱۹٦٤ برنده‌ی جایزه‌ی ادبیّات نوبل شد.

4. *Freedom and Reason*

برای اینکه نامی در اختیار داشته باشیم، من تفسیر تیلور و همه‌ی تفاسیر شبیه آن را تفاسیر غیر معرفتیِ معنای زندگی مینامم. این انتخاب نام نامناسب نخواهد بود اگر به کارِ نشان دادنِ پیوندی بیاید که این تفاسیر با گرایش فلسفی دیرینه‌ای دارند در جهت کوشش برای ارائه‌ی توصیفاتی از وضع و حال انسانی که در آنها اراده و مجموعه‌ی عقل و حسّ جدا و مبرّا از همه‌ی فعّالیّتهای باطنیتر تلقّی میشوند. عقل ادراک بی شائبه‌یِ ناظر به واقع، قیاس، و استدلال ناظر به وسلیه و هدف را تأمین میکند. (در این تصویر) اهداف را احساسات یا اراده تأمین میکند، و احساسات و اراده، در هیچ نحوه‌ی ادراک چشمگیری، مُدْرِک یا تعیین‌کننده قلمداد نمیشوند.

نخستین سخن من اینست که علی‌رغمِ معهود بودنِ اثبات‌شده‌ی این اندیشه‌ها، تفسیر غیرمعرفتی، برای اعتبار تامّ تمام خود، وابسته است به اینکه، در مرتبه‌ی نظر، از نظرگاه درونی‌ای که آن را، به عنوان یگانه نظرگاه ممکن در باب معنای زندگی میستاید دست بکشد. این نوعی آشفته‌گویی است که بر تمایز دیدگاه درونی از دیدگاه بیرونی شکّ و شبهه‌ای می‌افکند. نیز عقیده دارم که به محض اینکه تمایزِ کذاییِ دیدگاه درونی یا مشارکت‌جویانه از دیدگاه بیرونی و، علی‌الادّعاء، آفاقی را از میان برداریم، راهی باز میشود که از آن طریق آن میتوانیم پیش رویم ـ البتّه نه به سوی چیزی مانند خاصّ بودنِ قطعیّت اخلاقی، که کار خود را با غبطه خوردن به آن آغاز کردیم.

۵. در وضع و حالی که تفسیر غیرمعرفتی وابستگی ذاتی به موجود و در دسترس بودن نگرش درونی دارد، مسأله‌ای که اهمّیّت اساسی مییابد اینست که آیا تفسیر نامعرفتی‌گرایان از نگرش درونی از وضع و حال ما همان معنایی را که وضع و حال مذکور، در واقع، و از درون برای خود ما دارد در مییابد یا نه.

نخستین چیزی که ما را بدگمان میکند و به این ظنّ میکشاند که تفسیر

نامعرفتی‌گرایان وضع و حال ما را دگرگونه جلوه میدهد اینست که، اگر نگرش غیرمعرفتی به صورتی بیان شود که تیلور بیان میکند، در آن صورت، ظاهراً برای معناداری زندگی فرقی نمی‌کند که جدّ و جهدهای ما تا چه حدّ خوب و بجا یا بد و نابجا از کار درآیند. غلتاندن سنگ برای خاطر خود غلتاندن، و غلتاندن سنگ برای بنای موفّقیّت‌آمیز معبد، و غلتاندن سنگ برای معبد سازی‌ای که قرین توفیق نشود ـ همه‌ی اینها ظاهراً به نتیجه‌ی واحدی می‌انجامند. اشکال من این است که به نظر بیشتر انسانها وضع بدین قرار نیست. بی شکّ، افراد "متعهد"ی مانند ویلیام خاموش یا پزشک [کتاب طاعون][1] کامو هستند که از ادّعای من مستثنایند. امّا، عموماً، هر چه موانعی که طبیعت یا انسانهای دیگر بر سر راه ما قرار میدهند بزرگتر شوند، و هر چه چشم‌انداز واقعاً نومیدکننده‌تر باشند، بیشتر ما همه چیز را بیفایده‌تر میبینیم. همان‌طور که سمیوئل جانسن[2] گفته است:

"آنجا که امیدی نیست کوششی نیست". بالمآل، فایده تا اندازه‌ای به انتظار و توقّع نتیجه بستگی دارد؛ و انتظار و توقّع به نتایج گذشته بستگی دارد. پس، فایده از نتیجه استقلال ندارد.

در اینجا، نامعرفتی‌گرایان ممکنست دو پاسخ بدهند. پاسخ اوّل اینکه مادام که فاعل نتیجه را برای ارزش [مند بودن] فعّالیّت تعیین‌کننده میداند، فعّالیّت امری صِرْفاً ابزاری است و باید به فعّالیّتهای دیگری بینجامد که خود نتیجه‌ی خود باشند؛ و این فعّالیّتهای دیگرند که، به گفته‌ی نامعرفتی‌گرایان، اهمیّت دارند. امّا در اعتراض به این پاسخ،

(الف) من، در موقع مناسب، نشان خواهم داد که چگونه فعّالیّتهایی که میتوانند " هدف خودشان" تلقّی می‌شوند نوعاً به ارزشداوریهایی بستگی

1. *La Peste*

۲. Samuel Johnson (۱۷۰۹-۸٤)، معروف به دکتر جانسن، فرهنگنویس و مصنّف انگلیسی و شخصیّت مهمّ حیات ادبی قرن هیجدم.

دارند که نامعرفتی‌گرایی فهم درستی از آنها ندارد (فروتر، بند ٦)؛

(ب) من مناقشه خواهم کرد در اینکه همه‌ی فعّالیّتهایی را که هدفی مستقلّ از خود دارند فاعلانشان فعّالیّتهایی تلقّی میکنند که فقط معنایی مأخوذ از غیر دارند. (فروتر، بند ۱۳).

پاسخ دوم نامعرفتی‌گرایان در مقام ردّ این اشکال خواهد بود که: نامعرفتی‌گرایان سخنی میگویند که به مقتضای آن اینکه جدّ و جهدهای ما تا چه حدّ خوب و بجا یا بد و نابجا از کار در آیند اهمّیّتی ندارد. [آن پاسخ اینست که] آیا این نکته به سود نامعرفتی‌گرایان نیست که جهانهای بیمعناتر و بدتر، که در آنها تصوّر ما اینست که هر چیزی فایده‌ای دارد حتّا کمتر از فایده‌ای که اکنون دارد، جهانهایی‌اند که در آنها خود اراده به تزلزل می‌افتد؟ به این سؤال جواب مثبت میدهم و این پاسخ [دوم] را میپذیرم. امّا اگر نظر غیرمعرفتی این بود که همان معنایی را که خود ما برای وضع و حال خودمان قائلیم دریابد، در آن صورت، باید در تفسیر غیرمعرفتی چیزی در این باره که چه نوع اموری، به عنوان اموری مهمّ، با اراده جفت میشوند گنجاند. و، در این مرحله، هنوز روشن نیست که، در محدوده‌ی نامعرفتی‌گرایی، برای تمایزاتی که خود اراده میان ادلّه‌ی مُوَجَّه و نامُوَجَّه برای مهمّ دانستن یک چیز و به فکر آن بودن قائلست چه جایی میتوان یافت. به نظر میرسد که نامعرفتی‌گرایی میگوید که از لحاظ آفاقی (به محض اینکه "اراده‌ی خود را بازگیریم")، همه‌ی ادلّه به یک اندازه موجّه یا ناموجّه‌اند. زیرا، براساس تفسیر غیرمعرفتی، زندگی از لحاظ آفاقی بیمعناست. پس، در پرتو آنچه نامعرفتی‌گرایان میگویند، علی‌القاعده چنین مینماید که هر دلیلی که اراده آن را دلیل موجّهی برای معطوف شدن خود به چیزی تلقّی کند، برای اراده، دلیل موجّهی است. امّا خود اراده، چون نگرش درونی اتّخاذ میکند، علائق خود را انتخاب و گزینش میکند، در آنها تأمّل میکند، آنها را میسنجد، و می‌آزماید. در طَلَب ادلّه‌ی آفاقی است؛ و غالباً جز در صورتی که گمان کند که واجد آنها

است نمیتواند قدم از قدم بردارد. گسترهٔی مفهومِ آفاقی، بنا به نگرش درونی، با گسترهای که نگرش بیرونی برای این مفهوم قائلیست بکلّی فرق دارد. و مبنایِ منطقِ تعیین این گستره نیز متفاوتست.

در اینجا آشفته‌گوییای به چشم میآید. برای اینکه از این آشفته‌گویی اجتناب ورزیم و، در عین حال، آنچه را، به گمان خود، دربارهٔی فرق میان معنا و بیمعنایی میدانیم نادیده نگیریم، باید اختلاف میان نگرش درونی و نگرش بیرونی به نحوی کاهش یابد. مشکل اینست که اگر بخواهیم هر یک از موارد تأکید خاصّ تفسیر تیلور و تفاسیر نظیر آن را حفظ کنیم لاجَرَم میبینیم که نگرش غیرمعرفتی، برای تأیید هر علقهٔی خاصّی، همیشه مسأله را از نو به نظرگاه درونی ارجاع میکند، **بدون اینکه خودش این نظرگاه را اتّخاذ** کند. این نگرش نمیتواند نظرگاه درونی اتّخاذ کند زیرا، برطبق تصویری که نامعرفتیگرایان از این امور ترسیم میکنند، نگرش درونی باید از نگرش بیرونی بیخبر باشد و از مفاهیم آفاقی بودن، اهمیّت، و معنا، که ذاتاً مفاهیمی وهمیاند، بهره گیرد؛ و حال آنکه نگرش بیرونی باید قائل باشد که زندگی از لحاظ آفاقی بیمعناست. نامعرفتیگرایان، با اشاره به در دسترس بودن نظرگاه مشارکت‌جویانه، از نامعقول بودنِ انکار تا بدان حدّ قاطعِ معنا، از سوی نگرش بیرونی، میکاهند. امّا نهایت کاری که میتوانند کرد اشاره به این در دسترس بودن است؛ والّا خود نظریّه‌پردازان در گرداب نگرشی فرو میافتند که علیالقاعده هرگونه حقّانیّت یا صحّتی را از آن دریغ میدارند.

به نظر ما فرق فارقی هست میان زندگی مارمولکهای کور همجنس‌خوار که تیلور وصفشان میکند و زندگی (مثلاً) فُکی که حمّام آفتاب میگیرد یا دُلفینی که در حال بازی است، یعنی حیواناتی که آگاهند، میتوانند بدون اینکه به خواب روند استراحت کنند، میتوانند وسیله را با هدف و نیز هدف را با وسیله سازگار کنند، و میتوانند بسی بیشتر از نیاز جاعل یا ابزاریای که به درک و فهم جهان دارند دربارهٔی جهان درک و فهم حاصل کنند. نیز به نظر

ما میرسد که فرقی، فرق دیگری، هست میان زندگی فکها یا دلفینها و زندگی انسانهایی که در قالب جماعاتی زندگی میکنند که تاریخ دارند. و حتّا فرق سومی نیز هست که ما، به عنوان کسانی که دیدگاه مشارکت‌جویانه داریم، بر آن تأکید میورزیم، و آن فرق میان زندگی انسان است که به جامعه‌ای که تاریخ مستمری دارد کمکی میکند و زندگی‌ای که بر طبقِ طرحِ یک جنوبیِ پرورش‌دهنده‌یِ خوک سپری میشود که (اگر نه در زندگی واقعی، لااقلّ در کتابهای درسی اقتصاد) زمین بیشتری میخرد تا ذُرّت بیشتری عمل آوَرَد تا خوکهایِ پرواریِ بیشتری را تغذیه کند تا زمین بیشتری بخرد، تا ذُرّت بیشتری عمل آوَرِد تا خوکهایِ پرواریِ بیشتری را تغذیه کند ... علائق واقعی این انسان، در آنِ واحد، هم به تسلسل دچارند و هم به دَوْر. و ما، براساس نگرش درونی، به فرق میان این علائق و استدلالات یا طرح زندگی‌هایی که واقعی و غیر دَوْری‌اند شدیداً علاقه‌مندیم.

برای نگرش درونی، این فرق، بیشکّ، وجود دارد. نگرش ظاهری، اگر حقّ دارد که نگرش باطنی را بستاید، باید به تفاوتهایی که نگرش درونی بدانها تفطّن یافته است اعتنائی بکند. امّا چون نیاز دارد که این تفاوتها را ناچیز بشمارد، نمیتواند برای آنها اهمّیّتی قائل شود که درخورِ وزنی باشد که نظریّه‌یِ غیر معرفتیِ معنایِ زندگی بر نگرش درونی تحمیل میکند. تیلور بناچار باید بگوید: ”این تفاوتها اموری صِرفاً مجعول‌اند و هیچیک از آنها واقعاً آن نوع بیمعنایی را که در سیسیفوس دیدیم از میان برنمیدارد“.

ممکنست به نظر کسی که دیدگاه مشارکت‌جویانه دارد چنین برسد که توضیحِ حُسْنِ وافِرِ خریدن زمین بیشتر، برای عمل آوردن ذرّت بیشتر برای تغذیه‌ی خوکهای پرواری بیشتر برای خریدن زمین بیشتر، برای عمل آوردن ذرّت بیشتر برای تغذیه‌ی خوکهای پرواری بیشتر ... بسیار دشوارتر است از توضیحِ حُسْنِ حَفْرِ یک گودال به همراهی کسی که دوستش داریم یا کمک به همان کس تا بتواند تا شب حرف بزند یا چیزی بنوشد. ممکنست به نظر کسی

که دیدگاه مشارکت‌جویانه دارد چنین بیاید که توضیح قسم دوم از امور، در عین حال که به دَوْر نمی‌افتد، در شبکه‌ی کاملی از علائق گونه‌گون پراکنده میشود؛ و، برخلاف هرگونه توضیح شناخته شده‌ای درباره‌ی حُسْنِ وافرِ پرورش خوکهای پرواری برای خریدن زمین بیشتر برای پرورش خوکهای پرواری بیشتر ....، میتوان آن را در جهات مختلف پی گرفت تا همه‌ی علائق یک زندگی تامّ و تمام را شامل شود. امّا براساس نگـرش غـیرمعرفتی بـه نگرش درونی راهی برای تثبیت این تفاوتها نیست. این تـفاوتها آنـقدر بی اهمّیّت محسوب میشوند که اینکه چرا نامعرفتی‌گرایان رک و راست نمیگویند: "زندگی بیمعناست؛ همین و والسلام" خود، راز سر به مُهری است. ای کاش این مطلب را اعلام میکردند تا بدانیم که کجاییم.

امّا چرا تفاوتهایی که هم اکنون بدانها اشاره شد به نظر نامعرفتی‌گرایان اینقدر بی‌اهمّیّت‌اند؟ زیرا همه از ملاحظات انفسی[1] یا انسان‌محورانـه نـاشی میشوند، و آنچه انفسی یا انسان‌محورانه باشد، با معیارهای نگرش بـیرونی، چیزی آفاقی نیست. (تیلور تأکید دارد که، برای تعیین اینکه چیزی اهمّیّت دارد یا نه، باید به آن " مستقلّ از علائق عمیق خود" بنگریم.) به هـنگام بازسازی نگرش غیرمعرفتی، به این مطلب باز خواهم گشت؛ امّا بـیدرنگ خاطرنشان کنم که این رأی که تمایز آفاقی بودن از آفاقی نبودن (که ظاهراً به وجود معیارهایی موردِ قبولِ عموم و قابلِ نقدِ منطق برای دلیل یـا بـرای استدلال در جهت تقرب به حقیقت ربط دارد) باید با تمایز امور انسان‌محورانه از امور غیر انسان‌محورانه (که با جهت‌گیری به سوی علائق انسانی یا یک دیدگاه انسانی سر وکار دارد) مطابقت داشته باشد، در نگاه نخست، ناموجّه مینماید. این تمایزها فاقد پیوندهای مفهومی با یکدیگر نیستند، امّا آنچه در نگاه نخست به نظر ناموجه مینماید. این تمایزها فاقد پیوندهای مـفهومی بـا یکدیگر نیستند، امّا آنچه در نگـاه نخست مـی‌آید ایـنست کـه امـری کـه

1. subjective

انسان‌محورانه است ممکنست بیشتر آفاقی یا کمتر آفاقی یا (در نهایت) صِرفاً انفسی باشد. ظاهر امر اینست، مگر اینکه دلیلی بیاوریم که با دقّت تمام اثبات کند که تفاسیر ناظر به تمایز انسان‌محورانه/غیرانسانی‌محورانه، تمایز غیرآفاقی/آفاقی، و تمایزانفسی/غیرانفسی، که تفاسیریند که به استقلال از یکدیگر موجّهند، با همدیگر مطابقت دارند.

میکوشم تا سومین و آخرین قَلْب و تحریف امور وجدانی را که در نحوه‌ی عرضه‌ی نامعرفتی‌گرایی در اثر تیلور میبینم با نقل حکایتی بیان کنم. دو سه سال پیش، که وقتی به دیدن فیلمی در سینمای آکادمی رفتم، دومین فیلم اصلی‌ای که سَرِ شب نُمایش داده میشد فیلم مستندی بود درباره‌ی جانورانی که تا قعر اقیانوس فرو میروند. وقتی که فیلم تمام شد به همراهم رو کردم و پرسیدم: "در این فیلمها چه چیزی هست که باعث میشود که یکسره احساس دلتنگی و غمزدگی میکنیم؟" پاسخش این بود که: "صرف نظر از اینکه بیشتر فیلم درباره‌ی جانوران غول‌پیکر آبی بود که یکدیگر را میخوردند، چیزی که تکاندهنده و اعصاب خُردکن بود این بود که به نظر میرسید که هیچ چیز در آن اعماق آرام و قرار ندارد." میتوانست اضافه کند که به نظر میرسید که بازی، کنجکاوی بیغرضانه، یا صِرْفِ تأمّل و تفکّر غیر قابل تصوّر است.

لااقلّ درباره‌ی فیلمی که تازه دیده بودیم اینها دقیقاً همان نکاتی بود که باید گفته میشد ـ فارغ از همه‌ی کمرویهای شبهِ فلسفی‌ای که، به هر تقدیر، به نظرگاه "درونی" یا مشارکت‌جویانه ربطی ندارند. و فکری که فیلم مذکور ما را به آن رهنُمون میشود اینست که اگر بتوانیم در یک شکل زندگی هیچ‌چیز جز طَلَبِ خودِ زندگی نبینیم، اگر در آن شکل زندگی نه علائق غیرابزاری بیابیم و نه علاقه به جهانی که دیرپاتر از آن است که حیوان مورد بحث برای ادامه‌ی زندگی خود نیاز دارد، در آن صورت، علی‌القاعده، آن شکل زندگی، تا حدّ چشمگیری، با ما بیگانه است. هرگونه شرح و وصف کافی و وافی‌ای

دربارەی فایده‌ای که میتوانیم برای شکل زندگی خود قائل شویم نباید صِرْفاً به حالات خواستارانه[1] ما در حالت جدایی بالقوّه از ربط و نسبتشان با اموری که معطوف به آنهایند بپردازد، بلکه باید کاری بیش از این انجام دهد.

ریچارد تیلور، برای خاطر مقصود نهایی فلسفی‌اش ناچار بوده است که پیوندی ژرف و آشکار میان تأمّل، ثبات، و ملال برقرار کند. امّا، لااقلّ براساس نگرش درونی، ارتباط میان این امور، در عین حال، هم بینهایت پیچیده است و هم نسبتاً ناآشکار. و، به محض اینکه مقصود نهایی‌ای را که طرح و نقشه‌ی تیلور اینست که کلّ بحث را به سمت و سوی آن سَوْق دهد دریابیم دلمشغولی وسواسگونه و دائم او را به آثار تاریخی در پرتوی جدید میبینیم. مطمئناً آثار تاریخی، به نظر او، ضامن اعتقاد به متعلّقِ جمیع حالات روانی‌اند؛ و لازمست که همه‌ی این قبیل متعلّقات، به یک اعتبار، در معرض مناقشه واقع شوند (یا براساس نگرش بیرونی، در معرض مناقشه واقع شوند یا، براساسِ تفسیرِ بیرونیِ نگرشِ درونی، با آنها معامله‌ای روادارانه و متساهلانه، که به نحو ملال‌آوری نسنجیده و کورکورانه است، بشود.) و اصرار تیلور بر ناپایداری آثار تاریخی، که ناشی از دماغ‌سوختگی اوست، کاملاً قابل درک است ـ تو گویی با این اصرار میتواند اهمّیّتِ فلسفیِ همه‌یِ متعلّقاتِ حالاتِ روانی، آرزوها، انتظارات، ستایشها، تأمّلات، یا هر چیز دیگری، را به صفر برساند (احتمالاً، به عقیده‌ی او، اهمّیّت فلسفی در تقابل با اهمّیّت انفسی است).

۶. بسیاری از مسائل را همچنان به حال تعلیق رها میکنم و بحث راجع به تفسیرِ بیرونیِ نظرگاه درونی را با یک اشکال عامّ، و یک اظهارنظر، پایان

---

۱. appetitive states مراد حالات نفسانی‌ای است که در آنها چیزی را میخواهیم. اگر در زبان فارسی امروزین از لفظ " شهوت " همان معنای عامّ رغبت شدید اراده و فهم میشد (که در زبان عربی میشود)، نه خصوص رغبت شدید جنسی، بهتر میبود که در برابرش " appetitive states " " حالات شهوانی " نهاده میشد.

میدهم.

در نوشته‌های طرفداران سودگرایی و در مکتوبات اقتصاددانان، گرایشی هست به اینکه خاستگاه ارزش نهایی یا ذاتی را یکسره در حالات خواستارانه‌ی انسان بدانند. این حالات خواستارانه را با هر چیز دیگری در جهان در تقابل مینهند (چنانکه شاهدیم که تیلور نیز، برای اهداف خود، به این تقابل قائلست). بر طبق این نوع نگرش، ارزش هر چیزی که از حالات روانی نیست ناشی از حالت (یا حالات) روانی‌ای است که آن چیز متعلّق بالفعل یا بالقوه‌ی آن (یا آنها) است. اینک آنچه بنتام[۱] در [کتاب *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [= مدخلی به مبانی اخلاق و قانوگذاری] میگوید:

> به معنای دقیق کلمه، هیچ چیز را نمیتوان خوب یا بد دانست. مگر اینکه یا فی‌نفسه خوب یا بد باشد، ـکه فقط در لذت یا اَلَم مصداق دارد ـ یا به اعتبار آثار و نتایجش خوب یا بد باشد ـکه فقط در اموری که مقتضی یا مانع لذّت و الم باشند مصداق دارد.

ولی، به محض اینکه کسی مطلب را بدین صورت بیان کند گرفتار تزلزلی عجیب و غریب میشود. چون، براساس نگرش بیرونی، مطلقاً هیچ چیز نمیتواند واجدِ خوبیِ جِبِلّی یا ذاتی محسوب شود، این آموزه علی‌القاعده به نگرش درونی یا باطنی تعلّق دارد. امّا به تجربه دریافته‌ایم که نگرش درونی نیز این طرز نگرش به ارزش را ردّ میکند. زیرا، اگر این نگرش درونی را اتخاذ کنیم و همراه با بنتام بپذیریم که پاره‌ای از حالات آگاهانه فی‌نفسه خوبند، باید این حالات را به همان صورتی که بر نگرش درونی ظاهر میشوند قبول کنیم. امّا، در این صورت، نمیتوان گفت که این حالات همه‌ی اموری‌اند که واجد ارزش ذاتی‌اند، چرا که این گفته ناشی از پنداری از بیخ و

---

۱. Bentham (۱۸۳۲ـ۱۷۴۸) حقوقدان و فیلسوف انگلیسی.

بن نادرست است. زیرا (a) بسیاری از این حالات آگاهانه متعلّقات دانسته و خواسته دارند؛ (b) بسیاری از حالات آگاهانه‌ای که علی‌الادّعاء خاستگاه ارزش ذاتی‌اند یا جدّ و جهدهایی‌اند در طلب اموری که در زمره‌ی حالات [آگاهانه] نیستند یا تأمّلاتی‌اند در باب اموری که خودشان در عِدادِ حالات [آگاهانه] نیستند؛ و (c) جزو ذات این حالات آگاهانه است که، اعم از اینکه آنها را از مقوله‌ی جدّ و جهد بیابیم یا از مقوله‌ی تأمّل یا از هر مقوله‌ی دیگری، به متعلّقات دانسته و خواسته‌ی خود نوعی ارزش غیرابزاری میبخشند. زیرا اگر از درون تجاربی که داشته‌ایم و با معیار ارزشی‌ای که این تجارب وضع میکنند داوری کنیم چه بسا ببینیم که سنخ اهمّیّتی که شکل یک دروازه یا آوای برخورد آب دریا به ساحل، در یک مکان و زمان خاصّ، دارد بکلّی متفاوتست با سنخ اهمّیّت رضایتی که کسی روزی، از خوردن صبحانه‌اش کسب کرده است.

کسی که دیدگاه مشارکت‌جویانه دارد، با تصوّرات رایج از امر آفاقی و امر ارزشمند، در اشیاء و اوضاع و احوال، خاصّه‌های عینی خاصّی تشخیص میدهد. و وجود این خاصّه‌ها است که آن اشیاء و اوضاع و احوال را در چشم او مهمّ جلوه میدهد. یگانه چیزی که خاصّه‌ها، لااقلّ به نظر او، نمیتوانند بود اینست که نمیتوانند صِرْفاً فرافکنیهایی باشند ناشی از نوع خاصّی از کارآیی در ایجاد رضایت خاطر. زیرا هیچ حالت خواستارانه یا زیبایی‌شناختی یا تأمّلی نمیتواند متعلَّقِ خود را واجد ارزشی بداند که، به همان نحو خاصّ که لازمه‌ی این مدّعاست که خاستگاه ارزش غیرابزاری یکسره حالات رضایت‌آمیز انسان است، مأخوذ از غیر است. امّا، اگر این سخن صواب باشد آنگاه، نگرش بیرونی نمیتواند، برای اعتبار خود، متّکی بر معنایی باشد که نگرش درونی در چیزی تشخیص میدهد. حالت [آگاهانه]، به صورتی که احساس شده است، برای اینکه خود و متعلَّقِ خود را به شیوه‌ی بیگانه‌مآبانه‌ی نگرش بیرونی ببیند، باید آماده‌ی پذیرش این امر

باشد که، درست به همان اندازه که معطوف به این متعلّق خاصّ شده، میتوانسته به هر متعلّق دیگری (و حتّا هر نوع متعلّق دیگری) معطوف شود، البتّه فقط مشروط به اینکه امکان ایجاد طرز تلقّیهای لازم وجود میداشته است. امّا ما حقّ داریم شکوه کنیم که، در این تصوّر از این قبیل حالات، چیزی نمیاند که ما بتوانیم قبول کنیم یا نظرگاه درونی بیدرنگ ردّ نکند.

وعده کردم که نقد نامعرفتی‌گرایی را با اظهارنظری راجع به ارزشها به پایان برم؛ و آن اینست که هیچ کوششی برای فهم وضع و حال انسان اگر متعلّقات حالات روانی را در ساختار مفهومی ارزشها و حالات و متعلّقات آنها شُرَکای نابرابر یا اجزاء فرعی قلمداد کند، نمیتواند واقعاً قرین توفیق شود، چرا که این خطا بمراتب بدتر از خطای ارسطو[1]، در جهت عکس، است:

> ما بدین جهت که شیء به نظرمان خوب آمده خواستارش میشویم، نه اینکه شیء بدین جهت که خواستارش شده‌ایم به نظرمان خوب می‌آید.[2]

به نظر میرسد که اسپینوزا[3] این جمله را اخذ به ظاهر کرده و آن را به شیوه‌ای سنجیده ردّ کرده است (اخلاق، بخش سوم، قضیّه‌ی ۹، تبصره). امّا احتمالاً قدم اوّل حکمت حقیق این باشد که بفهمیم که چه بسا باید، در اینجا، هم به ارسطو و هم به اسپینوزا حمله بریم و بپرسیم: "چرا باید این "بدین جهت که" دو طرفه نباشد؟" مطمئناً تفسیر کافی و وافی این امور باید حالات روانی و متعلّقات آنها را شرکایی برابر و متقابل تلقّی کند و احتمالاً باید تشخیص این حالات و تشخیص خاصّه‌هایی را که حالت مذکور متعلّقات

---

۱. Aristotle (۳۸۴ـ۲۲ ق.م.) فیلسوف یونانی و یکی از بزرگترین متفکّران تاریخ و شکل‌دهنده‌ی اصلی عقلگرایی غرب.

۲. مابعدالطبیعه، *1072a 29*

۳. Spinoza (۱۶۳۲ـ۷۷) فیلسوف هلندی که شاخصترین شارح همه خدایی عقلی تلقّی میشود.

خود را در ذیل آنها میگنجانند وابسته به یکدیگر بدانند. (اگر این وابستگیهای متقابل تمایز درونی از بیرونی را از میان برمیدارند، ما در وضعی هستیم که از این امر خوشنودیم.)

مطمئناً امکان دارد که هم این صادق باشد که ما بدین جهت که X را خوب میدانیم خواستار آنیم و هم اینکه X بدین جهت که چنانست که خواستار آنیم خوبست. و البتّه این مطلب منافاتی ندارد با این نکته که توضیع " بدین جهت که" در هر یک از این دو سو با توضیح سوی دیگر فرق دارد. با موضعِ خاصّ ضدّ نامعرفتی‌گرایی‌ای نیز که هم‌اکنون در مخالفت با نامعرفتی‌گرایی در حال ظهور و بروز است منافاتی ندارد. این موضع خاصّ قائلست به اینکه " بدین جهت که" دوم را باید به چنین نحوی توضیح داد: اینکه چنین خواستنی از ناحیه‌ی انسانها به این سو معطوف شود یک جزء از شرط لازمِ وجود چیزی است به نام نظرگاهی که خوبی غیر ابزاری X باید از آن نظرگاه درک شود.

برای این نظر، تمثیلی میتوان آورد. چه بسا ما صندوق پست را بدین جهت سرخ میبینیم که سرخست. امّا این نیز هست که صندوقهای پست، با رنگی که به آنها زده‌اند، فقط بدین جهت سرخ محسوب میشوند که، در واقع، دستگاه ادراکی‌ای وجود دارد (مثلاً دستگاه ادراکی خود ما) که همه‌ی اشیاء واقعاً سرخ، و فقط آنها، را تشخیص میدهد و، با ابتناء بر مبنای بیواسطه‌ی تجارب، یاد میگیرد که آنها را در یک گروه جای دهد. چنین نیست که هر حیوان ذی‌شعوری که یک صندوق پست سرخرنگ را میبیند آن را سرخ میبیند. امّا این امر، به هیچ روی، این رأی را که سرخی یکی از خاصّه‌های عینی و بسیط صندوق پست است در محلّ شکّ و شبهه نمی‌آوَرَد. " صندوق پست سرخ" صورت اختصاری " صندوق پستی که به نظر انسانها سرخست" نیست. سرخ از خاصّه‌های نسبی نیست. (یقیناً، به نحوی که

"پدرِ" نسبیست یا، براساس نگرشی مانند نگرش لایب نیتس-ماخ[1] به فضا، "حرکت میکند" نسبیست، سرخ نسبی نیست.) با اینهمه، به یک معنای جالب، خاصّه‌ای نسبی است؛ زیرا مقوله‌ی رنگ مقوله‌ای انسان محورانه است، و متناظر با عُلْقه‌ای است که فقط در موجوداتی ریشه میتواند گرفت که چیزی نزدیک به دستگاه حسّی خود ما داشته باشند.

فلسفه، به وجهی تقریباً منحصر به فرد، بر تفاوتهای میان "خوب" و "سرخ" یا "زرد" انگشت تأکید نهاده است. من دیرزمانی از این نکته در حیرت بوده‌ام. زیرا در آمیزه‌یِ آفاقی بودن و انسان‌محورانه بودن، که در رنگ هست، تمثیلی درخور توجّه هست که نه فقط عینیتی را که انسانها به خاصّه‌هایی نسبت میدهند که به مَدَدِ اِسنادِ آنها درباره‌ی اشیاء، اشخاص، و اعمال ارزشداوری میکنند روشن میسازد، بلکه این مطلب را نیز روشن میکند که چگونه کیفیتی که بواسطه‌ی آن یک چیز خوب به حساب می‌آید و خواست معطوف به آن چیز دوامر همترازند ـ و به تعبیری، "برای یکدیگر ساخته شده‌اند". قیاس کنید که چگونه کیفیتی که بواسطه‌ی آن یک چیز سرگرم‌کننده محسوب میشود و دستگاه ذهنی‌ای که فرض وجودش برای سرگرم شدن با آن چیز لازمست برای یکدیگر ساخته شده‌اند.

۷. وقت آن است که به نظریّه‌ی غیرمعرفتی سر و سامانی دهیم تا بتواند این یافته‌ها را در خود جای دهد و تناقضات خود را بیرون افکند. امّا امکان دارد که من هنوز متقاعدتان نکرده باشم که سر و سامانی دادنی لازمست و شما بهره‌گیری نامعرفتی‌گرایان از مفهوم نظرگاه و نظرگاههای متفاوت و ناسازگار را بسامانتر از آن دیده باشید که من قبول دارم.

نظرگاه یک نوع توهّم، قلب و تحریک، یا فریب و اغفال نیست. همه‌ی

---

۱. Leibniz-Mach view. لایب نیتس (۱۷۱٦ـ۱٦٤٦) فیلسوف و ریاضیدان آلمانی است که نظریّه‌ای عقلگرایانه در باب مابعدالطّبیعه ابداع کرد. و ماخ (۱۹۱٦ـ۱۸۳۸) فیزیکدان و فیلسوف اتریشی است.

نظرگاههای مختلف راجع به دسته‌ی واحدی از اشیاء با یکدیگر کاملاً سازگارند. با توجّه به مجموعه‌ای از نظرگاهها، البتّه فقط در صورتی که به نحو قابل‌اعتمادی گردآوری شده باشند، میتوانیم گزارشی واحد و صادق از شکل، روابط مکانی، و ابعاد نسبی اشیائی که در آن دسته قرار دارند به دست آوریم. اگر این حرفهای پیش‌پاافتاده را فراموش کنیم چه بسا مخالفت صریحِ نظرگاههای به اصطلاح بیرونی و درونی با یکدیگر را بسیار بیضررتر از آنچه در واقع هست بپنداریم. در مفهوم نظرگاه مطلقاً چیزی نیست که این رأی فضاحتبار را روا بدارد ـ کما اینکه این حقیقت واضح که دو نظرگاه ممکنست جنبه‌های مختلفی را شامل شوند یا نفی کنند مجوز این پندار نیست که نگرشهای مشارکت‌جویانه و عینی، با توصیفی که نامعرفتی‌گرایان از آنها اراده کرده‌اند، میتوانند، بی‌آنکه مشکل پیش آید، بر سر اینکه یک فعّالیّت یا مشغله‌ی خاصّ واقعاً (یا از لحاظ آفاقی) ارزشمند هست یا نه، با یکدیگر مخالفت ورزند.

پس، چندین دلیل مختلف داریم بر اینکه نظریّه‌ی نامعرفتی‌گرایانه، اگر بخواهد بِجِدّ گرفته شود، باید آرایش تازه‌ای بیابد.

یکی از راههایی که در قرن بیستم برای سر و سامان بخشیدن به این نظریّه، به منظور تأمین سازگاری درونی آن، مرسوم شده فرااخلاق بوده است که یکی از شاخه‌های بدون صبغه‌ی ارزشی "منطق" تلقّی میشود. فرااخلاق تا بدان حدّ که تصوّر میشد خنثا [و بدون صبغه‌ی ارزشی] نیست. امّا چه بسا هنوز بهترین راهی باشد که برای فهم بهتر مقصود خود در اختیار داریم.

بیایید زبان عمل یا اخلاقیّات را یک زبان موضوعی[1] تلقّی کنیم و آن را L بنامیم. در این صورت، وظیفه‌ی نظریّه‌پردازان کشف یک **نظریّه‌ی صوری**

---

۱. object language. مراد از " زبان مصنوعی" زبانیست که، خود، موضوع تحقیق است.

و نیز یک نظریّه‌ی **غیرصوری** استدلالیتر خواهد بود در باب پاره گفتارها[1]ی زبان L، بخصوص پاره گفتارهایی از زبان L که راجعند به اینکه در زندگی ما چه چیز ارزشمندست و معامله‌ی خوبی که با زندگی خود میتوانیم کرد چیست. نظریّه‌پردازان، علاوه بر این، این وظیفه را نیز بر عهده دارند که آن نظریّه‌ی صوری و آن نظریّه‌ی غیرصوری را در فرازبانی[2] که زبان مخصوص آنان است توضیح دهند. بگذاریم که نظریّه‌پردازان، به جای تحلیل فلسفی، به ایضاح غیرصوری این قبیل داوریها بپردازند و سپس محمولِ «اخبارپذیری» را از حیث اطلاق این محمول بر انواع گوناگون داوری اخلاقی بررسی کنند و در هر مورد، میزان تقرّب آن را به صدق واقعی تعیین کنند.

لازمه‌ی این کارها چیست؟ اوّلاً ــ و این وظیفه‌ی صوری پیش پا افتاده‌ای است که شرط لازم تحقّق آن دسته از آرمانهای نظریّه‌پردازان است که صبغه‌ی اخلاقی شاخصتری دارند ــ نظریّه‌پردازان باید بتوانند بگویند، یا بپذیرند که کسی هست که بتواند بگوید، که معنای هر یک از جملات زبان موضوعی چیست. برای حصول این مقصود، رویّه‌ای برای تجزیه‌ی جملاتِ L به اجزاء معنایی اوّلیّه‌شان محلّ حاجت است، واصل موضوعی برای هر یک از اجزاء اوّلیّه لازمست تا سهم خاصّ آن جزء را در شرایطِ اخبار تعیین و ایضاح کند. در این صورت، در باب هر جمله‌ی L، مانند S، میتوان اصول موضوعه را در کار آورد تا بر مبنای آنها بتوان S را با یک شرطِ اخبار، مانند p، جفت کرد. این زوجسازی، در فرازبان، با قضیّه‌ای به صورتِ

---

۱. utterance، یعنی آنچه اداء میشود، علی‌الخصوص واژه یا واژه‌هایی که به صورت مکتوب یا ملفوظ اداء میشود.

۲. meta-language. زبانی که آنقدر غنا دارد که بتواند درباره‌ی یک زبان (که ممکنست زبان یا بخشی از آن باشد و ممکنست نباشد) سخن بگوید فرازبان آن زبان است، و آن زبان زبان موضوعی این یکی است. زبانی که فاقد ابزارهای لازم برای سخن گفتن درباره‌ی زبانها باشد، مثلاً فاقد الفاظی مانند "واژه" و "صادق" یا فاقد علائم نقل قول باشد، نمیتواند فرازبان هیچ زبانی واقع شود.

" S اِخبارپذیر است، اگر و فقط اگر P" بیان میشود. فلسفه‌ی اخلاق، به صورتی که امروزه آن را میشناسیم، بسا ادّعاهای پیچیده درباره‌ی معنا و معانی دارد که ارزیابی هیچیک از آنها آسان نیست. در قیاس با هر آنچه لازمه‌ی این ارزیابیهاست آنچه ما، در اینجا، مفروض میگیریم بسیار ناچیز است. آنچه ما مفروض میگیریم فقط اینست که پیشفرض بیانات غیرصوری‌ای که نظریّه‌پردازان اخلاق امید ابراز آنها را درباره‌ی شأن هر حکمی در L دارند اینست که میتوان به ازای هر یک از جملات L چنین ادات دو شرطی[۱]ای ساخت. این شرائط اخبار به احکامی که نظریّه‌پردازان اخلاق میخواهند درباره‌ی آنها نظر دهند معنا میبخشند. اگر چنین فهم اصولی‌ای از معنای این احکام را نتوان قابل تحصیل دانست، در آن صورت، اخلاق‌پردازان[۲] (هر گنجینه‌ی دیگری هم داشته باشند) نمیتوانند حتّا به کمترین چیزی امید ببندند.

از شرائط اخبار، به عنوان چیزی که [به جمله] معنا میبخشد، سخن گفتم، ولی هنوز از شرائط صدق سخنی به میان نیاورده‌ام، فقط بدین جهت که در این چارچوب فرااخلاقی، شاخصترین مدّعاِی غیرصوری نامعرفتی گرایان احتمالاً انکار این مطلب است که اخبارپذیری یک حکم ارزشی یا یک حکم تأمّلی[۳] میتواند به چیزی بینجامد که به اندازه‌ای که ما صدق را آفاق میدانیم آفاق باشد. برای اینکه نسبت به این انکار نامعرفتی‌گرایان شرط انصاف را به جا آورده باشیم بحث رابطه‌ی صدق و اخبارپذیری را فیصله نایافته وامینهیم ـو دامت[۴]، به نحوی، و دیویدسن[۵] و مک‌داول[۶]، به نحو دیگری،

---

۱. biconditional. مراد از ادات دو شرطیش یک ادات دوتایی از منطق جمله‌هاست (⇔، ≡) که اغلب " اگر و فقط " خوانده میشود.

2. the moralist 3. deliberative judgment

۴. [Michael A. E.] Dummett (متولّد ۱۹۲۵) فیلسوف زبان، منطق، و ریاضیات بریتانیایی.

۵. [Donald] Davidson مابعدالطبیعه‌دان و فیلسوف ذهن و زبان آمریکایی.

نشان داده‌اند که این کار امکانپذیرست. بدین شیوه، امور را چنان سامان میدهیم که آشکار شود که صدق حالت خاصّی از اخبارپذیری است ـ کما اینکه در خصوص سخنان تجربی یا علمی آشکار شده است؛ امّا از لحاظ نظری این شقّ منتفی نیست که، در خصوص طبقات خاصّی از احکام، اخبارپذیری به حدّ صدق نرسد. باب این بحث هنوز مفتوحست، و فرااخلاق و نظریّه‌ی غیرصوری‌ای که بر پایه‌ی نظریّه‌ی صوری ساخته و پرداخته شده است باید آن را مختومه کنند. حال به این نظریّه‌ی غیرصوری میپردازم.

با تطبیق به اصطلاح " قرارداد T" تارسکی[۷] بر اهداف نظریّه‌ی صوری، اکنون میتوانیم بگوییم که فرازبان تعریفی از محمول " اخبارپذیر" عرضه میکند که از لحاظ مادّی کافی و وافی است، البتّه فقط بدین شرط که همه‌ی جملاتی که بدین طریق حاصل آمده‌اند که در شاکله‌ی " S اخبارپذیر است اگر و فقط اگر P" به جای " S" نام هر یک از جملات L و به جای " P" ترجمه یا تفسیر آن جمله را در فرازبان گذاشته‌ایم نتایج آن باشند. بنابراین، اگر نظریّه‌پردازان اخلاق بخواهند بر پایه‌ی این مبانی نظریّه‌ای راجع به آفاقی بودن، انفسی بودن، نسبیّت‌گرایی، یا هر چیز دیگر پی ریزند، مطلب بعدی‌ای که باید درباره‌اش قدری بیشتر سخن گوییم اینست که چگونه نظریّه‌ای راجع به اخبارپذیر L را محدود و مقید کنیم تا اطمینان حاصل شود که جمله‌ای که در سمت چپ هر هم‌ارزی خاصّی که لازمه‌ی نظریّه‌ی اخبارپذیری است قرارداد واقعاً جمله‌ی مذکور در سمت راست را تفسیر یا ترجمه میکند. در این سیاق، تفسیر یا ترجمه به چه معناست؟ اگر بتوانیم این

---

6. McDowell

۷. Tarski [Alfred] (۱۹۰۱ـ۸۳) ریاضیدان، منطقدان، و فیلسوف منطق لهستانی‌تبار امریکایی. "قرارداد T" (= "Convertion T") نام ملاکی است برای کفایتِ مادّیِ (در برابر صور) تعاریف پیشنهاد شده برای صدق، که تارسکی آن را کشف کرد، بدان تنسیق صوری بخشید، و آن را اتخاذ کرد.

محدودیت و تقیّد را فراهم آوریم، در عوض، نقشهای خاصّ مشارکت‌جو و نظریّه‌پرداز و مؤدّای اجتناب‌پذیر اخبارپذیری را بسی بهتر فهم خواهیم کرد.

ظاهراً واضحست که یگانه شیوه‌ای که به مَدَدِ آن میتوان از کنار کاررفتِ صریحِ واژه‌ی " ترجمه" در آثار تارسکی گذشت اینست که به آنچه دیویدسن تفسیر بنیادین نامیده است متوسل شویم. یک پیشنهاد امیدبخش اینست که قرارداد T را بازنویسی کنیم تا بیانگر این مطلب شود که فرازبان فقط در صورتی واجد تعریفی به لحاظ تجربی صحیح از "اخبارپذیر" خواهد بود که اصول موضوعه‌ی معناشناختی، که تعریف اخبارپذیری در چهارچوب آنها عرضه میشود، روی هم رفته، مستلزم مجموعه‌ای باشند، مانند $\sum$، از هم‌ارزهای " S فقط در صورتی اخبارپذیرست که p" (به ازای هر جمله‌ی L، یک هم‌ارز) و این خاصّه‌ی فراگیر نیز در کار باشد: نظریّه‌پردازی که شرط p را، که هر جمله، مانند S، در مجموعه‌ی $\sum$ از هم‌ارزها، با آن جفت میشود، به کار میگیرد، و از هم‌ارز برای تفسیر بیانات S استفاده میکند، در بهترین وضع ممکن قرارداد برای اینکه به بهترین و فراگیرترین وجه ممکن کسانی را که به زبان L سخن میگویند درک و فهم کند. این غرض محدودیّت و تقیّد واقعی‌ای اِعمال میکند ـ شاهدش این واقعیّت که نظریّه‌پرداز ممکنست نظریّه‌ی خود را، حتّا وقتی که آن را پی می‌افکند، بیازماید و آن را، به عنوان روشی برای درک و فهم اشخاص مورد آزمایش خود، امتحان کند. مراد از [تعبیر] " درک و فهم آن" اینست که به کسانی که به زبان L سخن میگویند، به استناد اَعمالِ زبانی و سایر اعمال آنان، مجموعه‌ای معقول از باورها، نیازها، و علائق نسبت میدهد. این مجموعه مجموعه‌ایست که نیاز مفسّر را به اینکه خطای توجیه‌ناپذیر یا عدم عقلانیّت توجیه‌ناپذیر به آنان نسبت دهد به کمترین حدّ ممکن میرساند. مقصود از [تعبیر] " تفسیر یکی از بیانات S" ، در اینجا، گفتن این است که معنای متعارف S چیست.

غرض از این توصیف کلّی اینست که برای تـفسیر یک زبـان یکسـره بیگانه مورد تأیید قرار گیرد. امّا حال فرض کنید که ما هم زبان موضوعی و هم فرازبان را فارسی در نظر گیریم. در این صورت، میتوانیم تفسیر بنیادین را به نفع خود تمام کنیم تا خود را کسی در نظر آوریم که، در آنِ واحد، هم نقش نظریّه‌پرداز یا مفسّر را دارد و هم نـقش شـخص مـورد بـررسی یـا مشارکت‌جو را. این بدین معناست که خود را کسی تصوّر کنیم که در حال کوشش برای فهم خود است.

خواه تصوّرمان از امور به این صورت باشد و خواه نباشد، توجّه به این نکته اهمّیّت فراوان دارد که وضع نظریّه‌پرداز زبان و نقش اشخاص مـورد بررسی او به یکدیگر شباهت ذاتی دارند. نقش نظریّه‌پرداز فقط اینست که، برای اهداف نظری‌اش، فهم موجود از کسانی را که به زبان L سخن میگویند تکمیل کند. درستست که، اگر قید و شرطی که خود عمل تفسیر یکسره به آن بستگی دارد ــ یعنی وِفاق کافی در باورها، علائق، و تصوّرات مربوط به عقلانیّت و عدم عقلانیّت ــ محقق باشد، دیگر لزومی ندارد کـه نـظریّه‌پرداز دقیقاً عین باورهای اشخاص مورد بررسی خود را داشته باشد. امّا توصیفاتی که او از جهان در اختیار دارد ذاتاً همان نوع توصیفاتی‌اند که اشخاص مورد بررسی در اختیار دارند. او، برای توصیف اوضاع و احوالی که در آن اوضاع و احوال S اخبارپذیرست از جمله‌ای استفاده میکند که از همان نوع خـود جمله‌ی S است: و [در نتیجه]، در مقام توصیف، فرازبان از زبان موضوعی فاصله‌ای ندارد. اگر نظریّه‌پرداز به نظریّه‌ی معناشناختی خودش باور داشته باشد، آنگاه ملتزمست به اینکه به ازاء هر جمله، مانند s از زبان موضوعی، لااقلّ یک بار، در قالب گزاره‌ای حاکی از شرایط اخبار s که در آن گزاره خود او یا S یا ترجمه‌ی وفاداری از s را به کار میبرَد، نظر خود را صریحاً اعلام کند. در نتیجه، برای نظریّه‌پرداز مطلقاً این امکان نیست که از زبـان اشخاص مورد بررسی خود از دیدگاهی که به آن زبان معنا میبخشد یکسره

دور بماند. باید کار را لااقلّ با پذیرش ـ یا تظاهر به پذیرش ـ همان التزامها و جهاننگری‌ای که اشخاص عادی‌ای که به زبان موضوعی سخن میگویند پذیرفته‌اند آغاز کند. (این بدان معنا نیست که نمیتواند، پس از فهم آنان، از آن جهاننگری عدول کند. آنچه نیازمند بیان دقیق است شیوه‌ی این عدول است).

۸. این نکته، حتّا اگر مایه‌ی نومیدی کسانی باشد که پنداشته‌اند که نظریّه‌پرداز ارزش، به مَدَدِ فرااخلاق، میتواند یکراست به سوی موضع بیطرفی تمام‌عیار گام بردارد، ما را در جهت صحیح بازسازی نظریّه‌ی غیرمعرفتی قرار میدهد. در واقع، چهارچوبی که من پیش نهاده‌ام او را کاملاً قادر میسازد که جان کلام خود را طرح کند. و این کار را لااقلّ به دو شیوه‌ی متمایز میتواند انجام دهد. شیوه‌ی اوّل این چهارچوب را میپذیرد و شیوه‌ی دوم عملاً مستلزم این چهارچوب است.

در شیوه‌ی اوّل میتواند از زبان اشخاص مورد بررسی خود استفاده کند امّا اندکی سختگیرانه‌تر از عموم آنان بیندیشد (کما اینکه اخلاق‌پردازانی مانند کسی مثل سوئیفت[1] یا آریستوفانس[2] سختگیرانه‌تر از عموم می‌اندیشند، یا هر نظریّه‌پرداز اخلاق چه بسا سختگیرانه‌تر بیندیشد) و، با این کار، بکوشد تا آنان را به نگریستن به خود وادارد؛ و چه بسا موجب شود که آنان مشغله‌ها و علائق خود را به شیوه‌هایی نامعهود ببینند. استعاره‌ی بصری‌ای هست که، در این مبحث، از استعاره‌ی نظرگاه بسیار سودمندتر است. آنچه نظریّه‌پرداز، با ماندن در نظرگاه مشارکت‌جویانه، میتواند بکند اینست که **مرتبه‌ی تفکیک‌پذیری بصری را پایین آورد**. او

---

۱. [Jonathan] Swift (۱۷۴۵ـ۱۶۶۷) نویسنده و روحانی انگلیسی که بزرگترین طنزنویس انگلیسی‌زبان قلمداد میشود.

۲. Aristophanes (حدود ۳۸۸ – حدود ۴۵۰ پ. م.) نمایشنامه‌نویس آتنی که یکی از بزرگترین کمدی‌نویسان تاریخ تلقّی میشود.

میتواند، با جلوگیری از امور بیربط و پیش پا افتاده، بیثباتی پارهای از فرق‌گذاریهایی را که ما نسنجیده به آنها دست میبازیم یا احمقانه بودن پارهای از همانندیهایی را که بدانها رضا دادهایم درک کند و سپس دیگران را به این درک برانگیزد. همچنین، به شیوهای نسبتاً متفاوت و با نزدیکتر کردن نامعرفتی‌گرایان به موضوع مورد علاقه‌شان، میتواند توجّه مخاطبان خود را به چیزی معطوف دارد که اورل کلنای[1] آن را "ناهماهنگیهای عمل متعارف" نامیده است. در اینجا کلنای به عدم تناسب غلبه‌ناپذیر میان دو چیز اشاره دارد: از سویی چه قهرمانانه است: کوششی که صَرْفِ تعقیبِ پارهای از علائقمان میکنیم ـکه ناشی از غریزهای زیستی در ماستـ و، از سوی دیگر، خود ما و همه‌ی مصالح و خشنودیهای ما چه "متناهی، محدود، گذرا، فناپذیر، حقیر، و کم‌اهمّیّت" ایم. پایین آوردنِ مرتبه‌یِ تفکیکپذیری، البتّه نه تا حدّی که خود علائق انسانی نامرئی شوند ـکه به این نیز خواهیم پرداختـ ، بلکه تا حدّی که هم این عدم تناسب و هم طرفین آن به چشم آیند، از پیششرطهای انعطافپذیری انسانی (در برابر انعطافپذیری صِرْفاً حیوانی)، شوخ‌طبعی، فهم ارزش نسبی امور در قیاس با یکدیگر، و حتّا سلامت عقل، است. این پایین آوردن مرتبه‌یِ تفکیکپذیری کار سنّتی اخلاق‌پردازانی که مشارکت‌جویند و طنزپردازان (که چه بسا نخواهند مشارکت‌جو باشند) است. امّا این شیوه‌ی دیدن همان دیدن بیمعنایی تمام‌عیار، که تیلور از آن سخن میگفت، نیست؛ و، به معنای بسیار فنّی مورد نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، درک پوچی هم نیست. زیرا نظرگاه مشارکت‌جویانه میتواند درک ناهماهنگی و نوعی فهم دقیق از اهمّیّت محدود، امّا نه لزوماً بینهایت کم، این یا آن شیء یا علقه‌ی خاصّ را با هم در خود جای دهد. (کاملاً روشن نیست که نظر کلنای درباره‌ی قرابت پوچی اگزیستانسیالیستها و ناهماهنگی [مورد نظر خود او] چه بوده است

1. Aurel Kolnai

ـدستنوشته [ای که به استناد آن به کلنای سخنانی نسبت میدهم] قطعه‌ایست بازمانده از اوـ امّا، اگر در سازگاری درک ناهماهنگی و درک اهمّیّت شکّ داشته بوده است، من، به گمان خودم، میتوانسته‌ام او را به کمک نکته‌ای که بسیار موافق مذاق و.مشرب خود اوست متقاعد سازم. عدم تناسب موجود میان کوشش ما و گذرایی ما کمیّتی ناپایدار است، و به محض اینکه درست تحت تأثیر آن واقع شویم نرم‌نرمک ناپدید میشود. زیرا فقط به نظر ما یا نوع ما است که کوششهای گذشته یا آینده‌ی خود ما میتواند قهرمانانه بیاید.)

این از نخستین شیوه‌ای که نامعرفتی‌گرا به مَدَدِ آن جان کلام خود را بیان میکند. این شیوه به چیزی که به نظر او به قدر کفایت بنیادین باشد راه نَمیبرد. شیوه‌ی دومی که به کمک آن میتواند مطلب خود را بیان کند اینست که پیوند آن را با رشته‌یِ طولانیِ کوششهایِ نامعقولی که در جهت تحلیلِ فلسفیِ سنتی **خوب**، **باید**، **درست**، و **امثال اینها**، برحسب لذّت یا احساسات یا رضایت ....، انجام گرفته‌اند بگسلد، و آن را به نکته‌ای غیرصوری تبدیل کند در بابِ همانندیِ یا ناهمانندیِ میانِ، از سویی، شأن اخبارپذیری‌ای که احکام ارزشی و احکام عملی دارند و، از سوی دیگر، شأن حقّانیّت آشکار، آرمانی، یا رسمی‌ای که (مثلاً) احکام تاریخی یا جغرافیایی دارند.

در این صورت، حقیقت آشکار چیست؟ خوب، به جهت مقایسه، شاید بد نباشد که این حقیقت را با چیزی که میتوان آن را بدیهیات ناظر به حقیقت آشکار خواند مشخّص کنیم. به نظر من، این بدیهیات عبارتند از: (۱) تقدم حقیقت، به عنوان یکی از مؤلّفه‌های ارزیابی احکام، (۲) مطابقت حقیقت با دلیل مستند که در اوضاع و احوال مطلوب به وفاقی میرسد که تبیین صحیح آن مستلزم همان حقیقت است؛ و (۳) استقلال حقیقت هم از اراده‌ی ما و هم از شیوه‌ی محدود خود ما در تشخیص حضور یا غیاب خاصّه [ی مورد نظر] در یک گزاره. انضمام (۲) و (۳) حاکی از امر بدیهی (٤) است، و آن اینکه هر حقیقتی به یُمْنِ یک چیز از حقیقت بهره‌مندست. علاوه

بر اینها، گمان داریم که (۵) هر حقیقت آشکاری با هر حقیقت آشکار دیگری سازگارست. و سرانجام، امر دیگری که بداهتش عموماً مورد قبول است (٦) مستلزم مشخّص بودن تامّ و تمام حقیقت و همه‌ی پرسشهایی است که پاسخهایشان میتوانند به این شأن [یعنی شأن حقّانیّت داشتن] دست یابند.

آیا اخبارپذیری احکام ارزشی و/یا احکام تأمّلی با این معیار مطابقت دارد؟ اگر این پرسش را در قالبی که هم‌اکنون پیش نهاده شد بریزیم. آموزه‌ی خاصّ نامعرفتی‌گرایان به صورت این عقیده در می‌آید که پاسخ پرسش مذکور منفی است. این پرسش را میتوان از جایگاهی که کاملاً در دسترس هم هست از نو تکرار کرد. لزومی ندارد که وانمود کنیم که از شاکله‌ی نظری و مفهومی خود بیرونیم یا در جایگاهی قرار داریم که باید هم دسترسی‌ناپذیر باشد و هم تصوّرناپذیر. این پرسش پرسشیست که میتوانیم، با سر و کار داشتن با آن دسته از ایضاحهای غیرصوری حقیقت و اخبارپذیری که پروژه‌ی تفسیر بنیادین میتواند آنها را به نحو سودمندی محدود و مقیّد کند، پیگیریش کنیم. و امّا در باب آشفتگی آشکار نامعرفتی‌گرایی تیلور، میتوانیم به جای نظرگاههای جداگانه‌ی بیرونی و درونی، نظرگاه واحد و مشترکی را بنشانیم که هم در دسترس نظریّه‌پردازان باشد و هم در دسترس مشارکت‌جویان. فرض کنید گفته شود که این کار یا آن کار یا هر کار دیگری ارزشمندست، و این گفته براساس بهترین نوع ادلّه‌ای اظهار شده باشد که بر مشارکت‌جو یا نظریّه‌پرداز معلومند. یا فرض کنید کسی در حال احتضار اعلام کند که زندگیش به نحو حیرت‌انگیزی ارزشمند بوده است. نظریّه‌ی غیرمعرفتی، پیش از همه، نظریّه‌ایست، نه درباره‌ی معنای این گفته‌ها، بلکه درباره‌ی شأن آنها: یعنی در این باره است که اخبارپذیری این گفته‌ها حقیقت آشکار نیست و واقعیّت امر را نشان نمیدهد. مهمّتر آنکه این دقیقاً همان سوءظنّی است که گهگاه مشارکت‌جویانی را که اهل نظر نیستند و به پرسشهایی کشانده شده‌اند که ما این تحقیق را با

آنها آغاز کردیم به زحمت می‌افکند و سرگشته میدارد. و سرانجام، به این نکته توجّه شود و به حساب اعتبارِ چهارچوبِ توصیه‌شده گذاشته شود که در این چهارچوب کاملاً قابل پیشبینی بود که این پرسش پیش خواهد آمد.

۹. حال میتوان پاسخ نامعرفتی‌گرایان را به این پرسش، تحت دو عنوان جداگانه، یکی احکام ارزشی (ارزشداوریهای به معنای دقیق کلمه) به طور کلّی (در همین بند) و دیگری احکام تأمّلی به طور کلّی (در بندِ ۱۱) بررسید.

برای نقد محمول "اخبارپذیری"، به صورتی که بر احکام ارزشی اطلاق میشود، از نظرگاه غیرمعرفتی، در نظر دارم که از تنسیق استفاده کنم که برنارد ویلیامز[1] در مقاله‌ی "حقیقت از دیدگاه نسبیگرایی"[2] در نشریه‌ی خلاصه‌ی مذاکرات انجمن ارسطویی[3] عرضه کرده است.

به گفته‌ی ویلیامز، نسبیگرایی فقط در صورتی صادق خواهد بود که نظام‌های عقیدتی‌ای، مانند S_1 و S_2، وجود داشته باشند یا بتوانند موجود شوند به طوری که:

(۱) S_1 و S_2 متمایز از یکدیگر و تا حدّی خودبَسَنده باشند؛

(۲) طرفداران S_1 بتوانند طرفداران S_2 را درک کنند؛

(۳) S_1 و S_2 مانعةالجمع باشند ـ بدین طریق که (a) سنجشپذیر باشند و (b) به لااقلّ یک پرسش که در مقام تشخیص یک سنخ عمل یا یک سنخ شیء است که، در ذیل یک توصیفِ موردِ وفاق، محلّ خلاف است پاسخهای مثبت/منفی متفاوت دهند؛

(٤) S_1 و S_2 (مثلاً برای ما در این دنیا) برخورد واقعی نداشته باشند زیرا، خواه S_1 نظام عقیدتی ما باشد و خواه S_2، این پرسش که آیا نظام

---

۱. Bernard Williams (۲۰۰۳ـ۱۹۲۹) فیلسوف انگلیسی که عمدتاً به عنوان فیلسوف اخلاق معروفست.

2. "*The Truth in Relativism*"

3. *Proceedings of the Aristotelian Society* (1974/4/5)

عقیدتی دیگر بر حقّ است یا نه به علائق ما ربطی ندارد، علائق "که یگانه اموری‌اند که ارزشیابی را دارای فایده یا محتوا میسازند؛ چرا که یگانه مسائلِ واقعیِ ناظر به ارزشیابی درباره‌ی شقوق واقعی [اند]". " زیرا میفهمیم که امکان دارد که نظامهای فراوانی، مانند S، وجود داشته باشند که با علائق ما آنقدر ربط ندارند که احکام [خود] ما بدانها تعلّق گیرند."

اگر این سخن درست باشد، آنگاه، نقد نامعرفتی‌گرایان بر ارزشداوریها به این می‌انجامد که صِرْفِ اخبارپذیری این ارزشداوریها، به خودی خود، یکی از خاصّه‌های بدیهی حقیقت آشکار را فاقدست؛ زیرا ممکنست یک ارزشداوری اخبارپذیر، حتّا در اوضاع و احوال مطلوب، نتواند درخورِ وفاق باشد (بسنجید با بدیهی (۲) در بندِ ۸). همچنین، هیچ‌چیز در خود خاصّه‌ی اخبارپذیری نیست که ضمانت کند که همه‌ی ارزشداوریهایی که یکایک و بتنهایی اخبارپذیرند مُتَّفَقاً نیز اخبارپذیر باشند (بسنجید با بدیهی (۵)). این هم معلوم نیست که در هر جا که اختلافی هست همیشه چیزی وجود داشته باشد که مورد بحث است (بسنجید با بدیهی (۴)). امّا، از سوی دیگر، برای حقیقت همه‌ی این چیزها محل توقع و حاجت ماست.

مشارکت‌جویان این سخنان را نگران‌کننده، و حتّا مایه‌ی یأس، میبینند. امّا آیا ویلیامز در باب سازگاری چهار شرطی که وضع کرده بر حقّ است؟ او، در عِدادِ سایر امور، از احکام به هم پیوسته و نامشخّص راجع به "درست" و "نادرست" و "باید" و "نباید" ذکری به میان می‌آورد. در اینجا که توافق یا اختلاف یا اختیار یک راه به مقام عمل نزدیک میشود، و به همان نسبت تفسیر بنیادین کمتر دشوار و مشکل‌آفرین است، به گمان من، زیر پای ویلیامز محکمست. از اینکه شرائط (۲) و (۳) با هم محقّق شوند خوب سر درمی‌آوریم. بسهولت میتوانیم تحقّق شرط (٤) را نیز تصوّر کنیم.

امّا در مورد ارزشداوریهایی که به معنای دقیق و مشخّص کلمه ارزشداوریند، از قبیل "شجاع"، "ریاکار"، "پست و فرومایه"، "عادل"، "بدخواه"، و "از خود راضی"، مشکل واقعی‌ای در کار است. شرط سنجشپذیری (۳) مستلزم این است که تفسیر بنیادین امکانپذیر باشد، امّا تفسیر بنیادین مستلزم این است که یک شخص مجموعه‌ای از باورها، امیال، و علائق را که با باورها، امیال، و علائق خود مفسّر فرق دارند فقط به نحوی بر شخصی دیگر فرافکند که مفسّر بتواند توصیف و، تا حدّی، تبیین و ایضاحش کند؛ و هر چه پیوند میان واژه‌ای که باید تفسیر شود و عمل سُستْتر باشد و هر چه صبغه‌ی واژه صبغه‌ی اختصاصیتری باشد (و این غیر از سستی پیوند میان واژه و عمل است)، فرافکنی‌ای که باید، برای تثبیت تفسیر، امکانپذیر باشد جامعتر و دقیقتر خواهد بود. ارزشداوریها، در آنِ واحد، از این هر دو مسأله نشأت میپذیرند. (و یکی از عوامل متعددی که پیوند ارزشداوریهای به معنای دقیق کلمه را با عمل تا بدین حدّ سست میکنند چیزیست که خود ویلیامز، به مناسبتهای دیگری، بر آن تأکید بلیغ ورزیده است ـ یعنی کثرت، فروکاهش‌ناپذیری متقابل، و سنجش‌ناپذیری خیرات). هر چه تفسیر، در اینجا، محتملتر باشد، فاصله‌ی میان علائق مفسّر و شخص مورد بررسی او باید کمتر باشد. امّا، در آن صورت، تحقّق شرط (٤) مشکلتر میشود.

در چهارچوب نظری تفسیر بنیادین ناگهان معنا و مقصود اظهارنظر ویتگنشتاین (در تحقیقات فلسفی، بند ۲٤۲) روشن میشود: "اگر بنابر این است که زبان ابزار ارتباط باشد باید، نه فقط بر سر تعاریف، بلکه، هرچند عجیب به نظر آید، بر سر احکام نیز وفاق در کار باشد."

۱۰. مشکلی که در اینجا نامعرفتی‌گرایان در مقام تأکید بر ادّعای خود دارند به معنای اثباتِ روشنِ حقّانیّت معرفتی‌گرایی نیست. اگر دفاع از

مطابقت حقیقت و اخبارپذیری در احکام ارزشی در چهارچوب آنچه در بند ۹ گذشت انجام گیرد، در آن صورت، خود حقیقت در معرض این خطر است که، در این روند، چیزی نسبتاً محدود و بسته به نظر آید. جای شگفتی است که به این نتیجه‌گیری سَوْق داده شویم که هرچه آداب و رسوم مردمی غیرمتعارف‌تر باشد، هر چه شکل زندگیشان غیرقابل درک‌تر باشد، و هرچه تفسیر زبانشان اختصاصیتر و دشوارتر باشد، مسأله‌ی شأن حقّانیّت ارزشداوریهایشان بی‌اهمّیّت‌تر میشود.

طبیعیست که کسی که مسأله‌ی معنای زندگی به سرگشتگی و حیرتش در انداخته است، در اینجا، اصرار ورزد که ما، تا معنا را با عقلانیّت پیوند ندهیم، در نمییابیم که برای یکایک زندگیها داشتن معنایی که ما به آنها نسبت میدهیم چقدر خرج برمیدارد. چنین کسی خواهد گفت که تهدید نسبیگرایی به تحقّق شرط (۳) ویلیامز در بخش هشتم بستگی ندارد؛ بلکه آنچه مایه‌ی خطر است اینست که، برخلاف آنچه از بند ۵ برمیآید، ادلّه‌ای که به نظر ما ادلّه‌ی موجّهی میآیند، به هیچ‌روی، مبنای عقلی ندارند. یا، به صورتی که هیوم[1] همین نکته را در قطعه‌ای مشهور از پیوست نخستِ تحقیق در باب مبانی اخلاق[2] بیان میکند:

> واضح به نظر میرسد که غایاتِ قصوایِ اعمالِ انسانها را، به هر تقدیر، هرگز نمیتوان به مَدَد عقل توجیه کرد، بلکه این غایات یکسره بر احساسات و عواطف بشر جذّاب جلوه میکنند، بدون اینکه به قوای عقلی بستگی‌ای داشته باشند. از مردی بپرسید: **چرا ورزش میکنی؟**؛ پاسخ خواهد داد: **چون میخواهم تندرستی خود را حفظ کنم.** سپس اگر سؤال کنید: **چرا تندرستی را میخواهی؟**، فَوْراً جواب خواهد داد: چون

---

۱. Hume (۱۷۱۱-۷۶) فیلسوف و تاریخنگار اسکاتلندی که مخصوصاً به جهت شکّاکیت فلسفی و تأثیر عظیمش بر تفکّر مابعدالطّبیعی شهره است.

2. *Inquiry Concerning the Principles of Morals*

بیماری دردناکست. اگر سؤالاتتان را بیشتر پی گیرید، و دلیلی مطالبه کنید بر اینکه چرا از درد بیزار است، محالست که بتواند دلیلی اراده کند. این از غایات قصواست و هرگز به شیء و هدف دیگری ارجاع داده نمیشود.

شاید به پرسش دوم شما: چرا تندرستی را میخواهی؟ این پاسخ را نیز بدهد که: تندرستی شرط لازم انجام دادن کارم است. اگر بپرسید: چرا از بابت کار دلنگرانی؟، پاسخ خواهد داد: چون میخواهم پول به دست بیاورم. اگر بپرسید: چرا؟ خواهد گفت: پول وسیله‌ی التذاذ است. و، فراتر از این، مطالبه‌ی دلیل کار لَغْوی است. محالست که بتوان تا بینهایت جلو رفت؛ و همیشه یک چیز بتواند دلیلِ مطلوب بودنِ چیز دیگری باشد. باید چیزی، به اعتبار خودش، و به این جهت که با احساسات و عواطف انسان سازگاری یا وِفاق عاجل دارد، مطلوب باشد.

نه فقط امید کشف مبنایی عقلی در احساسات و عواطف انسان امید بیهوده‌ای است؛ بلکه حتّا به نظر نمیرسد که احساسات و عواطف انسان بتوانند به نحو مؤثری تفاوت میان امور ارزشمند و امور بی‌ارزش را تعیین کنند. هر فرهنگی، و هر نسلی در هر فرهنگی، به شیوه‌ای دیگر با جهان روبرو میشود و به شیوه‌ای دیگر به آن واکنش نشان میدهد.

این شکّاکیّت به همه‌ی ادّعاهایی که من قبلاً، در بند ۵، آوردم بی‌اعتنایی میورزد، و از این بی‌اعتنایی منظور خاصّی دارد. من، با تأکید بر آن ادّعاها میپرسم: این شکّاکیّت درباره‌ی احکامی که خود ما در باب معنا یا اهمیّت امور صادر میکنیم چه چیزی را روشن میسازد؟ از هرچه بگذریم، بالاخره موجود عقلانی‌ای که صورتبندی عصب ـ تَنْکردشناختی[1] خاصّی داشته باشد یا انسان عقلانی‌ای که صورتبندی تاریخی خاصّی نداشته باشد خدا هم

---

1. neuro-physiological

نیافریده است. و حتّا اگر، به طرزی غیرقابل تصّور، چنان موجود یا انسانی وجود هم میبیافت، چرا ما میبایست این دغدغه را داشته باشیم که او چه چیزی را قانع‌کننده میبابد؟ [چرا که] در این وضع و حالِ غیرواقعی نیست که از ما میخواهند که تصوّرات خود را از امر آفاق، امر حقیق، و امر ارزشمند نقد کنیم.

ظاهراً بسا چیزها به این امر بستگی دارند، امّا جواب آنقدر به صِرْفِ تکرارِ کلامِ نسبیگرایانی که غرض از جواب ابراز مخالفت با آنان است نزدیک میشود که چاره‌ای نیست جز توضیح این که چه پیش خواهد آمد اگر بکوشیم تا عقلانیّت را به همان صورت مطلقِ غیرشخصی یا کیهانی‌ای که ظاهراً مخاطب ما میخواهد تصوّر کنیم.

جالبست که، مادام که با عقلانیّت در باورهای نظری سروکار داریم، به هیچ‌روی، محال نیست که تفکّر را به صورت غیرشخصی تصوّر کنیم. فرض کنید که نسبت به علم نگرشی پیرسی[۱] اتخاذ کنیم و آن را کاشف چیزی بدانیم که، در وضع بالفعل جهان هستی، مقدّرست که همه‌ی محقّقان، در نهایت، بر آن اجماع کنند. مراد از "همه" نیز این باشد: "همه‌ی موجودات ذی‌شعور بالفعل یا بالقوّه‌ای که، فارغ از اینکه شاکله‌ی نظری و مفهومی‌شان چه باشد، میتوانند در جست و جوی اصول اساسی‌ای باشند که جهان را تبیین میکنند." حال تصوّر کنید که همه‌ی این نظریّات نرم‌نرمک به هم نزدیک شوند و از همریختی به اینهمانی برسند. در این صورت، عقلانیّت کیهانی در باور عبارت خواهد بود از اینکه باورهای خود را، حتّی‌الامکان، با حقایق که مقدرست که در این روند همگرایی باقی بمانند سازگار سازیم.

شاید همه‌ی اینها اوهام و تخیّلات باشند. (در واقع، به‌گمان من چنین نیست) امّا آنچه مهمّست اینست که، اگر خاصّه‌های موجود در سرتاسر

---

۱. [Charles Sanders] Peirce (۱۹۱٤ـ۱۸۳۹) فیزیکدان، ریاضیدان، و منطقدان آمریکایی و بنیانگذار عملگرایی و نشانه‌شناسی.

نظریّاتی را که در آنچه مقدّرست که مورد اجماع (ما یا پژوهشگران مصمّم دیگری که دارای استعداد فطری‌اند) باشد به هم میرسند همان اصول اساسی طبیعت بدانیم، در آن صورت، یگانه محمولهای غیرمنطق و غیرریاضی‌ای که ما از زبان باور عقلانی بیرون نمی‌افکنیم محمولهایینـد که، به شکلی از اشکال، همیشه در همه‌ی نظریّاتی که تبیین کافی و وافی‌ای از جهان عرضه میکنند کار خود را خوب انجام میدهند. در نتیجه، و بر طبق محمولهایی که صلاحیّت بقاء دارند و ندارند، به تقابل شگفت‌انگیزی میان کیفیّات اوّلیّه‌ی طبیعت و همه‌ی کیفیّات دیگر دست مییابیم. در این صورت، میتوانیم برای خودمان تمایزی میان واقعیّت و ارزش قائل شویم که فایده‌ی واقعی و مشخّصی دارد. میتوانیم بگوییم که هیچ محمول ارزشی‌ای حاکی از یک کیفیّت اوّلیّه‌ی واقعی نیست، و خاصّه‌های واقعی جهان، یعنی خاصّه‌هایی که، از هر منظری که به جهان بنگریم، از ذاتیّات جهان‌اند، کیفیّات اوّلیّه‌اند.

این نگرشیست بسیار بیروح، و حاکی از چیزی که یکی از مؤلّفه‌های مهمّ حقیقت در نظرگاه "عینی" بوده است. اگر جهان را به این چشم بنگریم در هیچ چیز معنایی نمیبینیم. امّا بوضوح بیهوده است که بکوشیم تا، با این گفته که میتوان، با افزودن التزام انسانی، به جهانی که به این صورت دیده میشود تزریق معنا کرد، از تلخی و گزندگی این دیدگاه بکاهیم. التزام نسبت به چه چیزی؟ این شاکله‌ی نظری و مفهومی پیرسی بروشنی بیانگر چیزی نیست که دغدغه‌یِ آن را داشتن در توان انسان باشد؛ و حتّا امکاناتِ بیانیِ بازشناسیِ مصادیقِ محمولهایی مانند "سرخ"، "صندلی"، "شخص"، "گرسنگی"، ... را نیز در اختیار ندارد. زیرا هیچیک از این محمولها، براساس ملاک علمی، حقّ چندانی برای اینکه ناظر به واقع تلقّی شود ندارد. تمایز واقعیّت از ارزش که ما، در اینجا، در همان حدّ فهم خودمان از فهم علمی، بدان دست مییابیم با آنچه نامعرفتی‌گرایان از تمایز واقعیّت از ارزش در نظر داشته‌اند سازگار نمیتواند بود. اصلاً معلوم نیست که چیزی باشد که

نامعرفتی‌گرایان قصد کرده باشند. با این رأی که خاصّه‌های ارزشی فرافکنیهای ذهنی‌اند دست به کار شده‌اند و کشف کرده‌اند که، اگر خاصّه‌های ارزشی فرافکنیهای ذهنی باشند، آنگاه، همه‌ی خاصّه‌ها، به استثنای کیفیّات اوّلیّه، فرافکنیهای ذهنی‌اند.

حال به عقلانیّت عملی برای همه‌ی فاعلان عاقلی که تصوّر میتوانیم کرد میپردازیم. (عقلانیّت عملی‌ای که اعتبار کیهانی دارد). به گمان من، در اینجا، رأی اینست که برای اینکه درباره‌ی ادلّه‌ی آفاقی، یا در این‌باره که چرا چیزی اهمّیّت دارد، جدّی باشیم، باید بکوشیم تا بالاتر برویم و به دیدگاه یک عقل غیرشخصی نزدیکتر شویم؛ و خاصّه‌های چنین عقلی باید به نحو پیشین قابل تعیین باشند. وقت و سعی وافری در این مسیر صَرْف شده است؛ و چه بسا انتظار میرفته است که حاصل کار این باشد که برهنگی تصوّر ما از یک عقل غیرشخصی به تصوّر یک عقل غیرشخصی کاملاً برهنه تبدیل شود. آنچه به این درجه از وضوح انتظار نمیرفت این بود که اساسیترین بخش موضوع بحث بیدرنگ با یک متناقضنمای ساده و (در چهارچوب قواعدی که به نحو پیشین تصوّر شده‌اند) بیجواب ـ یعنی با آنچه به "تنگنای زندانی"[1] مشهورست ـ برخورد کند ـ و در واقع برخورد کرد. آنچه مبنای این متناقضنما (یا مبنای این رأی که در اینجا متناقضنمایی وجود دارد) است این گمان است که کاملاً واضحست که نظریّه‌ای پیشین در باب عمل عقلانی باید، علی‌القاعده، امکانپذیر باشد ـ یعنی قُلّاب کیهانی‌ای باید وجود داشته باشد که ما بتوانیم مجموعه‌ای از علائق را که، مستقلّ از همه‌ی آرمانهای

۱. "Prisoner's Dilemma" نامه مسأله‌ای است در نظریّه‌ی بازی و، به نحوی وسیعتر، در نظریّه‌ی گزینش عقلانی. به دو زندانی میگویند که اگر هر دو اعتراف کنند هر دو به مدّت دو سال در زندان میمانند؛ اگر هیچیک اعتراف نکنند هر دو به مدّت یک سال در زندان میمانند؛ اگر فقط یکی از آنان اعتراف کند او آزاد میشود و دیگری به مدّت سه سال در زندان میماند. رفتار عقلانی زندانیان چیست؟

مربوط به خود فاعلیّت و عقلانیّت، بوضوح و بی‌شکّ و شبهه قابل تشخیص‌اند، به آن بیاویزیم. در ابتداء، مجموعه‌ای از پروژه‌ها را در اختیار دارید؛ سپس شیوه‌ای را تصوّر میکنید که به مَدَدِ آن این پروژه‌ها به بهترین وجه جامه‌ی عمل بپوشند. تصویر این بود. امّا، در یک هیأت جدید، چیزی نبود جز این رأی نامعقول که همه‌ی تأمّلات، در واقع، تأمّل در باب وسائل‌اند.

۱۱. نتیجه‌گیری من اینست که چیزی به نام نظریّه‌ای محض و پیشین در باب عقلانیّت وجود ندارد که جدا از اینکه دلیل داشتن برای ما، با وضعی که داریم، چگونه چیزی است قابل‌تصوّر باشد؛ و اگر چنین چیزی وجود هم میداشت، هیچگاه به یافتن معنایی در زندگی، یا چیزی را ارزشمند دیدن، ربطی نمیداشت. آنچه محل حاجت ماست اینست که نسبیگرایی نامعرفتی‌گرایانه را به صورتی تعریف کنیم که از هرگونه وابستگی به تقابل میان عقلانیّت ما و عقلانیّتی نابتر مبرّا باشد و، با این حال، بر نکته‌ای که در سخنان تیلور دیدیم تأکید ورزد.

شاید همه‌ی ارزشداوریهای به معنای دقیق کلمه که از نوع روشنتر و جالبتر ارزشداوریهایند این خاصّه‌ی جالب را دارند که [در آنها] تفسیر خود محمول ارزشی مستلزم دیدگاهی مشترک و مجموعه‌ای از علائق مشترک میان مفسّر و شخص مورد بررسی است. بپذیریم که، در این صورت، تمایز منحصر به فردِ واقعیّت از ارزش نقش بر آب میشود. اگر معرفتی‌گرایان پافشاری کنند، هیچ چیز لزوماً مانع از این نمیشود که از بر باد رفتن این تمایز در این جهت بهره جویند که همه‌ی دگرگونیهای ژرفی را که در ناحیه‌ی ارزشداوری در تاریخ، به هنگام تبدّل جهان یونانی به جهان مسیحی یا تبدّل جهان مسیحی به جهان نوزایی، روی داده‌اند، در چهارچوب نوعی جابجایی یا گمگشتگی "کانون ارزش" از نو توصیف کنند. نسبیگرایان نمیتوانند مانع

از این بشوند که معرفتی‌گرایان، همداستان با نیکولائی هارتمان[۱]، بنا به نقل جان فیندلی[۲]، بگویند که این دگرگونیها، همه، پیامدهای فرعی نوعی آگاهی ژرف از ارزشهای جدید، که در کانون شناور بودنشان ارزشهای قدیم را به بیرون افکنده است، بوده‌اند؛ و این قبیل ارزشها که بتازگی درک میشدند، در واقع، جدید نبوده‌اند، بلکه فقط تا آن زمان مغفول بوده‌اند.

همه‌ی اینها را چه بسا نامعرفتی‌گرایان، هرچند به طرزی عجیب و غریب بیان شده‌اند، بیضرر ببینند و نادیده بگیرند؛ و بعید نیست که خودشان هم به زبانی کمرنگتر بیان کنند. حتّا ممکنست، با طول و تفصیل هر چه تمامتر، تصدیق کنند که، درست همانطور که جهان را نمیتوانیم از طرز تلقّی‌ای که از آن داریم به ضرب و زور جدا کنیم، طرز تلقّی ما از جهان نیز نمیتواند از خود علائق ما به تکلّف و تصنّع جدا شود. همچنین، میتوانند به سازگاری انسان‌محور بودن با یگانه چیزی که میتوانیم از آفاقی بودن اراده کنیم قائل شوند و قبول کنند که تفاوتهای میان اشکالِ عالی و دانی زندگی اموری موهوم نیستند. میتوانند بگویند که اگر واژه‌ی "آفاقی" را بدین نحو استعمال کنید، این تفاوتها حتّا اموری آفاقی‌اند، امّا در اینجا گیر میکنند. در هر جا که از موضع اصلی تیلور عدول نمیکنند به این جهت است که تیلور انکار دارد که این تفاوتها تعیین‌کننده باشند. این قبیل تفاوتها چه بسا به نظر ما مهمّ باشند؛ امّا، برای مهمّ بودنشان، به چهارچوبی بستگی دارند که ساختاری آزاده باشد، نه به چیزی که به طرزی ساخته شده باشد که به نحوه‌ی واقعی وجود اشیاء مقید و مشروط باشد.

لااقلّ در اینجا به هسته‌ی خاصّ نامعرفتی‌گرایی (که، بدون کسب اجازه از هیچیک از والدین خود، به عقد ازدواج نسبیگرایی ویلیامز درآمده است) نزدیک میشویم. آنچه موضع جدید حاکی از آن است اینست که: مادام که

---

۱. Nicolai Hartmann (۱۹۵۰ـ۱۸۸۲) فیلسوف لتونیایی تبار آلمانی.

2. John Findlay

چیزی اهمیّت دارد، و مادام که زندگی انسان معنایی را که ما گمان میکنیم دارد، این امکان ریشه در چیزی دارد که دلبخواهانه، امکانی، نامعقول، و از لحاظ آفاقی غیرقابل دفاع است و به واسطه‌ی این واقعیّت که فرایندهای ابداع آزادانه‌ای که زیربنای آنند تدریجی، ناآگاهانه، و جمعی بوده‌اند سَرِ سوزنی از دلبخواهانه، امکانی، و غیرقابل دفاع بودن آن کاسته نمیشود. شکل و زندگی ما ـ یا چیزی در شکل زندگی ما که به یکایک زندگیهای ما معنایی میدهد ـ چیزی نیست که ما، به عنوان یک نوع [از موجودات] هرگز (چنانکه میگوییم) یافته یا کشف کرده باشیم. چیزی نیست که بتوانیم آن را، با نظر به آنچه صادق یا صحیح، یا منطق است، نقد کنیم یا سامان بخشیم یا تعدیل کنیم. حتّا در چهارچوبِ وضعِ کنونیِ علائق و تأمّلات موجود، توهّم تأسف‌آوری است اگر بپذیریم که این حکم که فلان چیز ارزشمندست، یا زندگی ارزش زیستن (یا وانهادن) دارد، کاملاً و بوضوح صادقست. چنین زمین سفت و محکمی مطلقاً در اختیار نداریم.

آموزه‌ای را که بدین نحو با استفاده از اموال باقی‌مانده‌ی نامعرفتی‌گرایی ورشکست شده یا خام و بی‌تجربه بازسازی کردیم من «آموزه‌ی نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی»[1] مینامم. این موضع، برخلاف مواضعی که از نیاکان اویند، دستخوش تناقض نیست؛ و با مبنای منطق خود سازگاری دارد؛ و میتوان آن را، بدون اینکه اصلاً به مشکلات و وصف‌ناپذیری‌های نسبیگرایی فرهنگی دچار شویم، توضیح داد؛ و حتّا میتوان آن را به نحوی بیان کرد که از خَلْطِ مبحث‌های رایجتر مبرّا باشد: خَلْط مبحث‌هایی که میان دو رأی صورت میگیرند: یکی این رأی که اخلاق و فرهنگ اموری مجعولند، و دیگری یک رأی مورد مناقشه‌تر، یعنی این رأی که مَحْکیّ (ارزش صدق/محتوا) احکامی که اخلاق و فرهنگ آن احکام را امکانپذیر میسازند اموری مجعولند. (یک نوع خَلْطِ میان معنا و مَحْکیّ).

1. the doctrine of cognitive underdetermination

فرض کنید که کسی بگوید: " از نظر خودم، من در همه جا میتوانم طرز نگرشم را به جهان از علائقم جدا کنم؛ [امّا] این امر در جهت جوابگویی به شکایت من مبنی بر اینکه معنای کافی و وافی در جهان وجود ندارد کاری از پیش نمیبرد. زندگی من معقول به نظر نمیرسد. هیچ‌چیز به نظرم به قدر کفایت مهمّ نمی‌آید. خود علائقم بسیار بی‌اهمّیّت، بسیار پراکنده، و بسیار ناهمگون‌اند." دیگری ممکنست بگوید که، به نظر او، چیزهایی که دلبسته‌ی آنهاست با تأکید بسیار، با اغواگری‌ای که بسیار بیرحمانه است، از جمیع اطراف و جوانب، اشاره میکنند و او را به نزد خود فرا میخوانند ـ و این نیز برای معرفتی‌گرایی خامی که آموزه‌ی نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی ما را به ترک آن فرمان میدهد، به همان اندازه ویرانگرست. " دریافته‌ام که نمیتوانم به همه‌ی این اهداف اهتمام ورزم، یا حتّا در خدمت بیشتر علائق که در پَسِ پشتِ این اهداف‌اند باشم. اگر بیش از کَسْرِ کوچکی از این علائق و اهداف را دنبال کنم حاصلش اینست که محکوم به محرومیت از همه‌ی آنها شوم. صِرْفِ اعتبار کلِّ مجموعه‌ای که باید زیر مجموعه‌ای از آن را برگزینم ـ اگر اعتباری داشته باشد ـ، به هیچ روی، ضمانت نمیکند که هر زیرمجموعه‌ای که عملاً بتوانم در اختیار گیرم به چیزی بالغ شود که برایم اهمّیّتی داشته باشد."

نقشِ نظریّه‌پردازِ نرسیدن به حدّ تعیین‌کنندگی اینست که، در اینجا، نظر دهد که امور برای شاکی‌ای که آنها را به طرز بسیار نومیدکننده‌ای فراوان میبینند یا برای شاکی‌ای که آنها را به طرز بسیار پوچی اندک میبینند هرگز نمیتوانند معقول به نظر رسند، مگر اینکه هر یک از ما چیزی اضافی فراهم کند، تصوّری مخصوص خودش، تا برای خودش از امور سر درآوَرَد.

چنین کسی ممکنست بگوید: مشکل سپری کردن زندگی عبارتست از تحقّق بخشیدن یا در مدّنظر داشتنِ فهرستی طولانی و ناقص یا نامحدود از علائقی که همیشه، در نهایت، با هم تعارض دارند. دعاوی همه‌ی باورهای

صادق (درباره‌ی نحوه‌ی وجود جهان) قابل جمع‌اند. هر امر صادق علی‌القاعده با هر امر دیگری که صادقست سازگاری دارد (بسنجید با بدیهی (۵) در بند ۸). امّا چنین نیست که همه‌ی دعاویِ همه‌ی علائقِ عقلانی یا حتّا همه‌ی علائق اخلاقی [در این باب که جهان چنین یا چنان باشد) لزوماً، در مقام عمل، سازگاری داشته باشند. وقتی که حکم میکنیم که این کار همانست که الآن باید انجام دهیم، یا آن کار همانست که بهتر بود انجام میدادیم، یا الآن زندگی ما باید فلان مسیر را در پیش بگیرد، نه بهمان مسیر را، حقایق (یا حتّا احتمالاتی) را در یک انگاره جای نمیدهیم که در آن یک اختلاف اثبات کند که خطایی را حقیقت پنداشته‌ایم. غالباً باید دست به گزینش عملی‌ای بزنیم که یک فاعل عاقل دیگر چه بسا آن را کاملاً فهم کند، از آن عیبی نگیرد یا حتّا با آن مخالفتی نداشته باشد، امّا (چنانکه وینچ[1] تأکید کرده است) خودش دست به گزینش دیگری بزند؛ و حال آنکه، اگر در باب آنچه در عالم واقع حقیقت دارد اختلافی پدید آید و دو انسان عاقل به نتایج متفاوتی رسیده باشند، آنگاه، به گمان ما، باید از لحاظ نظری امکان داشته باشد که از اختلافی در نگرشهای آن دو نسبت به قرائن و شواهد پرده برگیریم. در اموری که از سنخ واقعیّت‌اند، فرض و گمان ما اینست که اگر دو پاسخ مخالف یکدیگر به یک پرسشِ دائر بین نفی و اثبات به یک اندازه موجّه باشند، آنگاه، احتمالاً به یک اندازه هم ناموجّهند. امّا در اموری که از سنخ عمل‌اند، اگر پاسخ‌های بدیل وجود داشته باشند باید خدا را شکر کرد؛ [چون] در آن صورت گزینش یکی از آنها به نظر خود ما بستگی دارد؛ و آزادی ما در همین جاست. امّا برهنگی جهانی که ساکن آنیم نیز در همین جاست. اگر حقیقت عملی‌ای در کار میبود ناگزیر بدیهیات سوم و پنجم ناظر به حقیقت ((۳) و (۵) مربوط به بند ۸، فراتر) را نقض میکرد. در سپری کردن زندگی، حقیقتی، و چیزی مانند حقیقت آشکار، وجود ندارد که ما

1. Winch

موظّف باشیم که آن را نشانه رویم. هر که گمان کند که اخبارپذیریِ "من باید این کار را بکنم" یا اخبارپذیریِ "این باید شیوه‌ی زندگی من باشد، نه آن" چیزی جز حقانیّت آشکار آنها نیست، رک و راست بگوییم، به بیراهه افتاده است.

ارسطو مینویسد:[۱] "آیا معرفت به خیر یگانه تأثیری عظیم در زندگی ندارد؟ آیا [اگر معرفت به خیر داشته باشیم]، مانند کمانگیرانی که هدفی دارند که به سوی آن نشانه روند، احتمال اینکه به آنچه درستست دست یابیم بیشتر نمیشود؟" امّا، در واقع، چیزی به نام خیر یگانه، و چیزی به نام معرفت به آن، و چیزی که مستقلّ از خود ما برای نشانه‌روی نصب کرده باشند، وجود ندارد. لااقلّ لازمه‌یِ مدّعایِ نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی جز این نیست.

۱۲. اگر در ادبیّات جدید و یک جریان وسیع از فلسفه‌ی جدید زمینه‌ی تفاهم مشترکی وجود داشته باشد که باید کشفش کنیم در همین جاست. آنچه فیلسوفان، و حتّا فیلسوفانی که در سنّت آفاقی‌گرایی قوام یافته‌اند، مدام بر آن تأکید ورزیده‌اند فقدان آن دسته از راه‌حلّ‌های یگانه و تصمیمهای یگانه در امور عملی است که معرفتی‌گرایی خام وجود آنها را پیشبینی کرده است. این فیلسوفان، از این طریق، مبنای نظری فراهم آورده‌اند برای چیزی که نویسندگان جدید (حتّا نویسندگان جدیدی که به خدا ایمان داشته‌اند). کمابیش، به عنوان خلائی در تجربه‌ی ما [آدمیان] از درک ارزش، احساس کرده‌اند، و، بیش از اینکه از آن به عنوان کثرت و فروکاهش‌ناپذیری متقابل خیرات یاد کنند، آن را با تعبیر نیاز به هدف یا معنا یا کانون سامانبخشی که خود ما به زندگی میدهیم به بیان آورده‌اند. ذهن فقط پذیرنده نیست؛ فرافکننده هم هست.

---

۱. اخلاق نیکوماخوسی، *1094a23*

در پایان [رمان تالستوی، با عنوان] آناکارنینا[1]، لوین[2] با خود میگوید: "در آینده همچنان از ایوان[3] سورچی به خشم خواهم آمد و همچنان با این و آن بحثهای بیهوده خواهم کرد و ... اندیشه‌های خود را نابجا بیان خواهم داشت؛ مثل گذشته میان مصفّاترین بخش روحم و دیگران و حتّا همسرم دیواری خواهم دید ... امّا حالا دیگر، هر چه پیش آید و هر چه بر سر من آید، زندگیم، تمامی زندگیم، هر لحظه‌ی آن، مثل گذشته، بیمعنا نخواهد بود، بلکه حاوی معنای مثبتی از خوبی خواهد بود که من میتوانم در آن بنهم."[4]

هر چه قدر این قبیل سخنان از شیوه‌ی بیان فیلسوفان نامعرفتی‌گرا دور به نظر آیند، این نیاز به ساختن یا بخشیدن خودمختارانه که لوین از آن دم میزند یک بخش از چیزی است که فیلسوفان غیرمعرفتی، در تصویری که من از آنان ارائه میکنم، از نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی اراده میکنند. رأی معهود [این فیلسوفان] اینست که ما برای زندگی معنایی کشف نمیکنیم یا، به معنای دقیق کلمه، نمییابیم؛ [بلکه] باید به یک چیز مصنوع یا مجعول یا فرافکنی شده - به چیزی که گویی اختراع شده است - قناعت ورزیم. و کشف را به استناد حقیقت میتوان ردّ کرد، ولی اختراع و جعل را نمیتوان. از این مطلب فیلسوفان غیرمعرفتی نتیجه میگیرند که نوعی آفاقی بودنِ محدود و مختصر بهترین آفاقی بودنی است که در اِسنادِ معنا یا اهمّیّت [به امور] میتوان آرزو کرد.

نامعرفتی‌گرایان، در اینجا، دو گام برمیدارند، و ارزیابی گام دوم در بابِ آفاقی بودن وابستگی آشکاری دارد به تصوّری از حقیقت که در گام نخست به کار گرفته شده است. باید بدانیم که این تصوّر چه تصوّری است و موضع معرفتی‌گرایان تا چه حدّ به فهمی خام و پیشانقدی از حقیقت وابستگی دارد.

---

1. *Anna Karenina* 2. Levin 3. Ivan

٤. رجوع کنید به: تالستوی، لئون *آنا کارنینا*، ترجمه‌ی سروش حبیبی، چاپ اوّل، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۸ (در ۲ جلد)، جلد دوم، صفحه‌ی ۱۰۳۲.

تصوّر پیشانقدی از حقیقت، با اندکی نوسان ـاحتمالاً با تفریق کردن شرطهای التزامیِ نامعیّنترـ، احکام تجربی را کاملاً بخوبی فرا میگیرد؛ امّا به آن خوبی با تصوّراتی از حقیقت یا اخبارپذیری که، در ریاضیات، مورد دفاع شهودگرایان ریاضی یا جعلگرایان ریاضی‌اند سازگار نمی‌افتد. شایان ذکر است که، برای کسی که بخواهد آفاق بودن را با یکی از آموزه‌های معرفتی‌گرایان جرح و تعدیل شده یا نرسیدن [معرفت] به حدّ تعیین‌کنندگی تلفیق کند، نه الگویی بهتر از تصوّر هنجاری ویتگنشتاین از آفاق بودن ریاضیّات یافت میشود؛ و نه نمونه‌ای بهتر از توصیف مفصّل ویتگنشتاین از اینکه چگونه امکان دارد که یک فرایندِ مستمرّ فزاینده از ساختن یا جعل کردن به آفرینش یک شکل زندگی مشترک بینجامد که پدیدآورنده‌ی خود عقلانیّت باشد و براهینی فراهم آوَرَد که از مقوله‌ی اجبار و اضطرار نیستند، بلکه رویه‌هایینْد برای هدایت تصوّرات ما، و این احساس ما را تبیین میکنند که گاهی چاره‌ای جز استنتاج چیزی از چیز دیگر نداریم، بدون اینکه احساس مذکور را بی‌اهمّیّت جلوه دهند.

شاید این مطالب از اخلاق فرسنگها فاصله داشته باشند. یا شاید فلسفه‌ی ریاضیّات ویتگنشتاین بکلّی ناموفق باشد. امّا اگر موضوع بحث فلسفه‌ی اخلاق یکی از ویژگیهایی را میداشت که ویتگنشتاین به آن نوع موضوع بحثی که، به گمان خودش، به آن میپرداخت نسبت میداد، در این صورت، این مطلب که آیا اخبارپذیری احکام عملی همان حقیقت است یا نه، و آیا به حقّانیّت گزاره‌هایی که ناظر به واقع بودنشان مورد وفاق عموم است به حدّ کفایت نزدیک میشود یا نه، چه بسا به مطلبی نسبتاً بی‌اهمّیّت تبدیل میشد؛ و ما میتوانستیم فاصله را اندازه گیریم، اهمّیّتیش را ارزیابی کنیم، و فکر کنیم که چگونه با آن به سر بریم. (آیا دلیل مستقلّی در اختیار داریم بر اینکه به شیوه‌های خاصّی بدیهیّات مقبول در باب حقیقت را دستکاری کنیم؟ یا اینکه باید آنها را به حال خود وانهیم تا آرمانی را

مشخّص کنند که حکم عملی، علی‌القاعده، بسیار قاصرتر از آن است؟ و واقعاً این قصور چقدر اهمّیّت دارد؟)

البتّه، اگر احکام عملی داوطلب این بودند که کاملاً حقیق محسوب شوند، آنگاه، آنچه آنها را، برخلاف ارزشداوریها، حقیق میکرد، خود جهان، هر چه باشد، نمیتوانست بود. امّا اگر به آنچه قائلند ما نیز قائل باشیم، باز باید گفت که جهان، در واقع، چیزی نیست که آنان مدّعی توصیف آن‌اند. (مقایسه کنید با آنچه ویتگنشتاین، بحق یا نابحق، میخواست درباره‌ی گزاره‌های حساب بگوید.) در اخبارپذیری (یا صدق) گزاره‌های ریاضی چیزی میبینیم که شاید هرگز در اخبارپذیری گزاره‌های تجربی (از قبیل گزاره‌های جغرافیایی یا تاریخی) نبینیم، و آن امکان جمع آفاقی بودن، کشف، و جَعْل است.[1] اگر تصوّر ویتگنشتاین را از ریاضیّات با نگرشهای جعلگرایانه یا شهودگرایانه‌ای که با آن هم‌مشرب‌اند تلفیق کنیم، شباهت راهگشایی میان آنها میبینیم. به محض اینکه از زیرِ بارِ ساختن شانه خالی کنیم، باز، به نحوی از انحاء، به دامان این کار فرومیغلتیم. (" چه میشود اگر کسی مجبور شود به پرسشیْ [به این مضمون] پاسخ دهد: "تاکنون پاسخی به این پرسش داده نشده است؟"" نکاتی در باب مبانی ریاضیّات [نوشته‌ی ویتگنشتاین]، .IV و 9) و در هر لحظه‌ی خاصّی، تقریباً همه چیز را صَرْفِ این کار میکنیم. بنابراین، هرچه قدر تعداد تصمیماتی که گرفته‌ایم، زیاد باشد، باز، هرگز دلیلی نداریم بر اینکه گمان کنیم که به نقطه‌ای رسیده‌ایم که دیگر به هیچ تصمیم یا اراده‌ی دیگری نیاز نداریم. از اصل طرد شقّ ثالث[2] هیچ بیان ایجابی عامّ یا نامحدودی نمیتوان عرضه کرد.

---

۱. همچنین، رجوع کنید به:
Wiggins, David *Needs, Values, Truth, 3rd ed.* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 350.

۲. the law of excluded middle، یکی از سه قانون اساسی فکر در منطق سنّتی دال بر اینکه میان یک قضیّه و نقیض آن واسطه‌ای نیست: [pv∼p]

امّا، در این صورت، هرکس که بخواهد از شأن حقّانیّت احکام عملی دفاع کند از این ادّعا معافست که هر پرسش عملی‌ای پاسخی دارد. به حکم ادلّه‌ای که هم مستقلّ از امور عملی‌اند و هم برای دعاوی ناظر به امور عملی سودمندند، چه بسا مطمئن نباشیم که ورود به نظام افکار و پیش‌پنداشتهایی که در سخنانی از قبیل بدیهی (٦) در بند ۸، فراتر، ظهور مییابد چقدر ضرورت داشته است.

با ذکر دو نکته‌ی مربوط به تشبیه و تقابل، از این پرسشهای بزرگ دست میشویم.

(i) به نظر میرسد که در ساحت امور عملی میتوانیم به قطع و یقین بدانیم که مسائل مطلقاً فیصله‌ناپذیری وجود دارند ـ مثلاً مواردی که در آنها اوضاع و احوال چنان مصیبتبارست یا شقوق مختلف چنان تحمّل‌ناپذیرند که هیچ‌چیز را نمیتوان یگانه پاسخ از لحاظ اخلاقی معقول به حساب آورد.

از سوی دیگر، در ریاضیات، حتّا اینکه اندیشه وجود یک مسأله‌ی مطلقاً فیصله‌ناپذیر تا چه حدّ معنادارست، خود، ظاهراً مسأله‌ی فیصله‌ناپذیر است. این امر تفاوت بالقوّه مهمّی میان این دو موضوع است. اگر بر وجود بالفعل نوعی فیصله‌ناپذیری مطلق در ساحت عملی اصرار ورزیم، در آن صورت، حدّ و مرزهای حقیقت آشکار متعارف را در هم شکسته‌ایم. نفی اصل طرد شقّ ثالث به معنای وارد کردن تناقضی در منطق شهودگرایانه است؛ منطق که تشبیه ما آن را به یگانه شقّ طبیعی برای احکام عملی تبدیل میکند. انکار "((A درست است) یا چنین نیست که (A درست است))" با این قضیّه‌ی شهودگرایانه که "(چنین نیست که (چنین نیست که (P یا چنین نیست که P))) تناقض دارد."

(ii) اگر کسی در حساب اشتباهی بکند ممکنست با دیوار آجری‌ای برخورد کند یا به قطاری نرسد؛ و ممکنست خود را ورشکسته کند. به ازای هر محاسبه‌ای احتمال خطری هست، و به ازای هر احتمال خطری نشانه‌ی

آشکاری دالّ بر بدترین واقعه‌ای که برای ما اتّفاق افتاده است. در احکام عملی چیزی تا این حدّ قطعی وجود ندارد. امّا مطمئنّاً خواستار آن شدن نیز مصادره به مطلوب است. به همین اندازه، بی‌اعتنایی به این مطلب و سخن دیگری نگفتن هم مصادره به مطلوب است.

۱۳. آنچه را یافته‌ایم مروری کنیم و سپس بکوشیم تا پیشتر رویم.

فارغ از اینکه احکام عملی ندرتاً به حقیقت دست مییابند یا غالباً، و فارغ از اینکه نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی چه گستره و اهمّیّتی دارد، دلیل قاطعی بر انکار کلّی آفاقی بودن احکام عملی نیافتیم. اینکه پرسشهای عملی ممکنست بیش از یک پاسخ داشته باشند، و همیشه پاسخهای موجّه‌تر یا ناموجّه‌تر را نمیتوان تشخیص داد، دلیلی نمیشود که نتیجه بگیریم که پاسخهای موجّه و ناموجّه را نمیتوان، از طریق استدلال، از هم تمیز داد.

انکار اینکه محمولهای ارزشی حاکی از خاصّه‌هایی موجود در جهان‌اند یا خطاست یا بیمعنا. این خاصّه‌های ارزشی، اگر قابل تشخیص آفاقی باشند و بتوانند در درک و حکم عملی تأثیر نهند، در همه جا، کیفیّات اوّلیّه‌اند؛ و دلیلی در اختیار نداریم که نشان دهد که قابل تشخیص آفاقی نیستند و نمیتوانند در درک و حکم عملی تأثیر نهند.

یکایک زندگی انسانها میتواند، به نحوی که تااندازه‌ای به نظم این خاصّه‌های ارزشی در جهان وابسته است، کمابیش معنا داشته باشد. طرفداران نامعرفتی‌گرایی خام گاهی این احساس را پدید آورده‌اند که گویی راه اینکه به زندگی خود معنا بخشیم اینست که به خود چشمبند بزنیم و به دامن چیزی ـ هر چه باشد ـ بیاویزیم؛ نوعی تعهّد معلّق، تعهّدی که خودش را صِرْفِ واقعیّتِ زندگیِ حیوانیِ ما زنده میدارد. امّا این اشتباه بود. در اینجا، مسأله مسأله‌ی چشمبند زدن نیست. و این چشمبندی چیزی نیست که آموزه‌یِ بازسازی شده‌یِ نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی تصریحاً یا

تلویحاً بدان قائل باشد.

تا آنجا که جَعْل و کَشْف از هم قابل تمیزند، و مادام که یکی از این دو رأی، در این مبحث، حقّ مطلب را ادا میکند، اینکه زندگی معنایی داشته باشد چه بسا به همان اندازه که وابسته به سهمی است که صاحب آن زندگی اداء میکند به چیزی مکشوف نیز وابسته باشد. و چه بسا وابسته به چیزی باشد که مالک آن زندگی به جهان میدهد تا جهان را به صورتی ببیند که معنا در آن کشف شود.

این امر امکان وقوع ندارد، مگر اینکه جهان و شخص آدمی تا حدّ فراوانی با هم سازگار باشند. و، از بخت بد، علی‌رغم همه‌ی ادّعاهایی که در باب سازشپذیری آدمیان [با جهان] کرده‌اند، این دو چیز غالباً با یکدیگر سازگاری چندانی ندارند.

۱٤. اکنون، برای پیشبرد بحث، باید سخنی درباره‌ی ارتباط معنا و سعادت گفته شود. در بخش اعظم فلسفه‌ی اخلاق، نیاز به بحث از معنا به نیاز به تعیین غایت تبدّل یافته است؛ و غایت نیز معمولاً با سعادت یکسان انگاشته شده است. یک چیز که ظاهراً این یکسان‌انگاری را موجّه ساخته است صحّت آشکار این ادّعا است که سعادت همان وضع و حالی است که در آن زندگی آدمی فایده یا معنایی داشته باشد. امّا براساس هرگونه تفسیر متعارفی از ربط و نسبت معنا و غایت، این ادّعا، در واقع، با معادله‌ی "سعادت = غایت" ناسازگارست. (مگر اینکه امکان داشته باشد که سعادت صِرْفاً عبارت باشد از واجد سعادت، به عنوان غایت، بودن.) همچنین، شایان توجّه است که، در همان موارد خاصّی که در آنها تعیین معنای زندگی یک شخص کار آسانی است، میتوانیم بگوییم که آن شخص طرفدار چه چیزی است یا میتوانیم اثر زندگی او را توصیف کنیم. (این موارد را، نه بدین جهت که آنها را دارای اهمیّت خاصّی میدانم، بلکه بدین جهت که وضوح خاصّی دارند، انتخاب کرده‌ام.) نکته‌ی قابل توجّه اینست که این جزئیات

حتّا از لحاظ مقولی با سعادت از یک سنخ نیستند. این اثبات نمیکند که سعادت هرگز معنا [ی زندگی] نیست. ولی، آثار عالمان اخلاق عملی مملوّند از هشدارهایی در این باب که سعادت را هدف قلمداد کردن اشکال دارد یا ثمری ندارد. اگر حقّ با این عالمان باشد، در آن صورت، بر همین اساس، سعادت را معنا [ی زندگی] قلمداد کردن نیز بیثمرست.

یکی انگاشتن خطاآمیز سعادت و غایت ـ اگر واقعاً یکی انگاشتن خطاآمیزی باشد ـ تاریخ طولانیای دارد. نخستین یکسانانگاری غایت، خیر انسان، و سعادت که کاملاً حساب شده بود کار ارسطو بود. آثار غمانگیز و احیاناً خندهدار این یکسانانگاری را مشاهدات دقیق و ذوق سلیمی که ارسطو در کار تعیین سعادت داشته بسیار تخفیف داده است. و میتوان در دفاع از ارسطو گفت که تهمت یکسانانگاریِ خطاآمیز سعادت و خیر انسانی ناشی از ملاّنُقَطی بودن است، زیرا ذکر مفصّل مشخّصات *eudaimonia* [= سعادت]، از ناحیهی او، میتواند، به عنوان توصیف معنای حیات انسانی، به خوبی هر چه تمامتر ایفای نقش کند ـ البتّه اگر این کار لازم باشد؛ و نیز میتوان گفت که مراد ارسطو از *eudaimonia* دقیقاً سعادت نبوده، بلکه نوع خاصّی از موفقیّت بوده است. امّا این دفاع زیاده از حدّ شتابزده است. اگر نخواهیم راه ظاهراً خوشایند و باطناً بد عاقبتِ این نتیجهگیری کلّیشهای و خطیر را در پیش بگیریم که زندگی معنادار چیزی نیست جز حاصل جمعِ[1] فعّالیّتهایی که هر یک از آنها فی حدّ نفسه ارزشمند، یا تامّ و تمام[2] است، میارزد که برای حلّ این مسأله زحمت بکشیم. این قضیّه نه فقط کلّیشهای و خطیر است؛ بلکه اگر آن را به صورتی فهم کنیم که ارسطو اراده کرده است نامعقول هم هست.

انسان، از سَرِ پاکنهادی، به همسایهی خود در حفر یک گودال برای آب

---

۱. بسنجید با: اخلاق نیکوماخوسی، *1097b17*

۲. به معنای مورد نظر در مابعدالطبیعه، *1048b17*

فاضلاب کمک میکند. زمین سفتست امّا چنان نیست که نشود کاری از پیش برد، و هر دو با هم موفّق به حفر گودال میشوند. کسی که پیشنهاد کمک میکند آنچه را در کمک به حفر گودال میکند ارزشمند میداند. تا آنجا که معنا [ی زندگی] برای او مسأله‌ایست، چه بسا این کار را همخوان با زندگی‌ای بداند که معنادارست. اگر این کار غیرممکن میبود، او آن را همخوان با زندگی‌ای معنادار نمیدانست و بر عهده نمیگرفت. در این موردی که تصوّر کردیم، پیشرفتِ طرح شرطِ لازمِ لذّت بردن او و از آن است. امّا به همین اندازه این واقعیّت هم که او همسایه‌اش را دوست میدارد و از کار کردن با او لذّت میبرد شرطِ لازمِ التذاذ از آن طرح است (البتّه مشروط به اینکه طرح مذکور در زمره‌ی طرحهایی باشد که آنان مشترکاً قدرت اتمام آنها را دارند).

آیا، در اینجا، بگوییم که کمک آن کس در حفر گودال امری ابزاری است و معنا یا اهمیّتی که برای شخص کمک‌کننده دارد فقط مأخوذ از غیر است؟ براساس نگرش نامعرفتی‌گرایانه، مأخوذ از چه؟ یا بگوییم که حفر گودال فی حدّ نفسه ارزشمند است؟ امّا [در واقع] نیست؛ [چرا که] معطوف به غایت است. اگر نتوانیم به هیچیک از این دو قول قائل شویم، آیا میتوانیم، با قائل شدن به هر دو، مسأله را با قاطعیّت حلّ کنیم؟ در حقیقت، پذیرش غایت بستگی دارد به اینکه شخص در پیِ کمک کردن به کسی که دوستش میدارد باشد. امّا در پی طرح کمک‌رسانی بودن به وجود و قابلیّت حصولِ غایتِ حفرِ گودال هم بستگی دارد.

این سخن به معنای انکار این مطلب نیست که آموزه‌ی ارسطو را، اگر بپذیریم که معنای زندگی خاصّی که فعّالیّت را در خود جای میدهد به آن فعّالیّت ارزش ذاتی میبخشد، میتوانیم از نو معتبر و موجّه سازیم. امّا این به معنای معکوس کردن رویّه‌ی ارسطوست (که یگانه رویّه‌ای است که در اختیار یک معرفتی‌گرای ناب هست). و من شکّ دارم که ما ناچار به

گزینش این کار باشیم (بسنجید با بند ٦). آموزه‌ی نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی، در بهترین حالت خود، که متواضعانه و دارای بیشترین میزان اعتبار است، میتواند بگوید که ما نیازمند آنیم که بتوانیم در هر دو جهت بیندیشیم: از بالا به پایین، یعنی از معنا به فعّالیّتهای انسانی‌ای که آن معنا را تحقّق میبخشند، و از پایین به بالا، یعنی از فعّالیّتهایی که ارزش ذاتی‌شان را میتوان با روش اجماع ارسطو اثبات کرد به اشکالی از زندگی که در آنها ما بالطّبع میتوانیم کشف معنا کنیم.

۱۵. جالب و سودمند خواهد بود اگر در ویرانه‌ی نظریّه‌های اخلاق منسوخ و بی‌اعتبار کندوکاو کنیم تا دریابیم که بی‌اعتنایی این نظریّه‌ها به مسأله‌ی معناداری زندگی تا چه حدّ در نابودی آنها سهم داشته است. تحت این عنوان، من سخن تازه‌ی چندانی ندارم. امّا البتّه آشکارست که شکست نظریّه‌های طبیعی‌گرایانه، یعنی نظریّه‌هایی که، به شیوه‌ای فروکاهنده، یگانه خیر یا یگانه غایت را با واقعیّتی طبیعی یکی می‌انگارند، با مسأله‌ی معنا پیوند داشته است. مطمئناً، شکست همه‌ی طبیعی‌گراییهای فروکاهنده‌ی قرن نوزدهم ـ فایده‌گرایی مبتنی بر لذّت و الم، مکتب مارکس، اخلاق تطوّری ـ دقیقاً عدم توفیق در این کار بود که در خود طبیعت بیشعور (یا در کلّ لذّات آینده در سَیْرِ علی‌الادّعاء گریزناپذیرِ فرایندهای مختلف اجتماعی یا زیستی ـ تطوّری) چیزی کشف کنند که عموم انسانهایی که اهل نظر نیستند بتوانند دلیلی بیابند بر اینکه به آن چیز اهمیّت قاطعی ببخشند. این نظریّه‌ها چیزی عرضه نکردند که بتواند، به روش درست، با علائق انسانی جفت و جور شود یا به زندگی هر کسی معنا یا کانون ببخشد. (این همان روایت معرفتی‌گرایانه‌ی معناست که باید به دیوید هیوم نسبت داده شود.)

نظریّه‌های طبیعی‌گرایانه، در زمانه‌ی خود ما، به توصیه‌گرایی، عاطفی‌گرایی، اگزیستانسیالیسم، و فایده‌گرایی خنثا (مبتنی بر رضایت خاطر) جا سپرده‌اند. همه‌ی اینها را به یک چوب راندن گمراه‌کننده است. دومی و

سومی [= عاطفی‌گرایی و اگزیستانسیالیسم] قرابتهای مهمّی با شکّاکیّت[1] اخلاق داشته‌اند. اوّلی و چهارمی [= توصیه‌گرایی و فایده‌گرایی خنثا] بسیار دقیق و، در پیشبرد خیرات صوری یا درجه‌ی دوم، از قبیل برابری، مدارا، یا ثبات و استقامت، کمابیش جدّی‌اند. امّا یک کاسه نکردن این مواضع هم گمراه‌کننده است.

فرض کنید که، وقتی که لذّت و فقدان اَلَم، در یک نظریّه‌ی اخلاق، به رضایت خاطر نامشخّص و صِرْفاً قابل تعیین جای میسپرند (و وقتی که آخرین ذرّه‌ی توانایی فکری از نظریّه‌ی ترجیح مکشوف، که همتایِ اقتصادیِ فایده‌گراییِ فلسفی است، بیرون کشیده شود)، آدمی معنا [ی زندگی] یا سعادت را از فایده‌گرایی جدید انتظار بَرَد این نظریّه او را به بزرگترین میزان ارضاء امیال انسانها رهنُمون میشود؛ و اگر او بتواند بفهمد که این ارضاء عبارت از چه چیزی است چه بسا این غایت را بپذیرد؛ یعنی اگر بتواند از بررسی مورد خودش بفهمد که ارضاء چگونه چیزی است. امّا، به احتمال بسیار قویّ، این همان جایی است که از آنجا کار را آغاز کرده است ـ مگر اینکه، خردمندانه‌تر، از جایی نزدیکتر به مطلب واقعی کار را آغاز کند و از خود بپرسد که، برای یافتن معنایی برای زندگی خود، باید به کجا رو کند. امّا تا آنجا که به هر یک از این دو مسأله مربوط میشود، این نظریّه بر پیشنهاد کودکانه‌ی " لذّت و فقدان الم" خطّ بطلان کشیده و پیچیدگی ساختاری را که در آن شخص چه بسا این پاسخ بچگانه را، برای خود، اصلاح و تکمیل کند (در مقام توصیف، اگر نه در واقع) دیگرگونه جلوه داده و کم کرده است. زیرا همه‌ی پرسشهای مربوط به غایات، همه‌ی مسائل راجع به اینکه نیل به غایات انسانی معیّن چیست، و همه‌ی سرگشتگیهای مربوط به معنا [ی زندگی] را این نظریّه، آگاهانه امّا به شیوه‌ای مغالطه‌آمیز، به پرسشهای مربوط به وسایل ابزاری تبدیل کرده است. امّا وسایلِ رسیدن

---

1. Pyrrhonism

به چه اهدافی؟ این نظریّه، در قیاس با نظریّه‌ی قرن نوزدهم، از درک نظری ساختار ارزشها و علائق حسابشده و تحقّق یافته‌ای که شرط لازم این است که آدمی در زندگی خود معنایی بیابد، و از درک نظری نیاز به اینکه سعادت، لذّت، و تصوّر آدمی از زندگی بسط‌یابنده‌ی خودش، به نحوی صحیح، در آن ساختار جای داده شود، به طرز محسوسی، دورترست.

اگر به اگزیستانسیالیسم رو کنیم، چیزی میبینیم که به طرز شگفت‌آوری شبیه همین امر است. وقتی به [زمان] تکوّن پاره‌ای از این افکار باز میگشتم، به توصیف آندره موروا[1] از معلّمش، آلن (امیل ـ اوگوست شارتیه)[2]، در [کتاب او، با عنوانِ] هیچکس را سعادتمند مخوان،[3] برخوردم:

> آنچه نمیتوانم با کلمات برسانم شور و شوق است که این جست و جو، که به همراهی چنین راهنمایی با بیباکی دنبال میشد، در جان و دل ما پدید می‌آوَرْد؛ و تب و تاب آن کلاسهایی که با این امید پایدار به آنها وارد میشدیم که، همان روز صبح، راز زندگی را کشف کنیم و با این شادمانی از آنها خارج میشدیم که فهمیده‌ایم که احتمالاً چنین رازی وجود ندارد امّا، با اینهمه، انسان بودن و با کرامت و شرافت انسان بودن امکانپذیرست. وقتی که در کیم[4] داستان راهب بودایی‌ای را می‌خواندم که با چنان پرهیزگاری‌ای در جست و جوی رودِ خدنگ بود، جست و جوی خودمان را نظر می‌آوردم.

آنچه در اینجا عیب و ایراد دارد ـ و به یاد داشته باشید که آلن، نه فقط معلّم موروا، بلکه معلّم سارتر هم بوده است ـ حتّا در پرسشِ " یگانه معنای زندگی چیست؟" نیز عیب و ایراد دارد. خود را به این گمان باطل

---

۱. André Maurois (۱۹۶۷ ـ ۱۸۸۵) نویسنده‌ی فرانسوی.

2. Alain (Emile-Auguste Chartier)

3. *Call No Man Happy*, trans. Lindley: Cape; London, 1943, p. 43

4. *Kim*

درمی‌اندازیم که در پی یک چیز واحد، مانند باغ هسْپِریدها[1] یا جام مقدّس[2] ...، ایم؛ و وقتی که چنان چیزی را در جهان نمییابیم، یعنی نه چیز واحدی پیدا میکنیم که همه‌ی ارزشها را بتوان از آن اخذ کرد، و نه کانون واحدی که همه‌ی علائق دیگر را بتوان با آن سامان داد، با نظر به درون خود در پی تسلّی دادن خود برمی‌آییم، امّا، باز، در درون خودمان هم در پی یک چیز واحد بدیل‌ایم امّا این بار، یک چیز در درون خودمان، نه در جهان. البتّه، اگر این جست و جو بدین نحو انجام گیرد، کمابیش چاره‌ای جز این نیست که یگانه مایه‌ی تسلی خاطر کرامت یا شرافت یا التزام باشد؛ یا، به شیوه‌ای تماشاگرانه‌تر، رندی، تسلیم و رضا، تحقیر ... امّا، هرچند جایگاه خاصّ هر یک از اینها محفوظست ـ هرچند هر یک از اینها، از حیث پایگاه جایگزین‌ناپذیر خاصّ خودش، اهمّیّت دارد ـ بهتر آن است که به [واژه‌ی] "یگانه" که در پرسش اصلی آمده است بازگردیم و از نو به چیزی عطف توجّه کنیم که هر کسی از آن اطّلاع دارد ـ مجموعه‌ی علائق که بالفعل دارد، متعلَّقهای آن علائق، و کانونی که به وجود آورده است یا میخواهد آن را تماماً معطوف اینها کند؛ و نیز دورنمای پالایش، بازآرایی، یا گسترش این مجموعه.

نظریّه‌پردازی که مطلب را به اینجا بازگردانده است، چگونه میتواند پیش رَوَد؟ به گمان من، او باید از جایی کار را پی گیرد که خود من نیز، اگر فراورده‌های خود فلسفه مسیر دید را مسدود نمیکردند، میبایست کارم را از

---

۱. the Garden of the Hesperides؛ هسپریدها، در اساطیر یونانی، ایزد دختهایی‌اند که محافظ سیبهای زرّینی‌اند که جیا (Gaea)، به عنوان هدیه‌ی عروسی، به هرا (= Hera) داده است.

۲. the Holy Grail. در افسانه‌های قرون وسطای مسیحی، جامی که عیسی در شام آخر از آن استفاده کرد و یوسف رامه‌ای برای جمع‌آوری قطره‌های خون عیسی در وقت تصلیب از آن سود جست. بعدها این جام ناپدید شود و بسا کسان برای بازیافتنش تن به مخاطرات و ماجراها دادند.

همانجا آغاز میکردم: این نظریّه‌پرداز، که در چهارچوب شهودگرایی یا پدیدارشناسی اخلاقی‌ای کار کرده است که، به اندازه‌ی ادبیّات، نسبت به شواهد و قرائنِ غیررفتاریِ نه چندان مُوَجَّه روادار و آسانگیر است (امّا بیش از ادبیّات، بر روی امور پیش پا افتاده کارِ وسواس‌آمیز میکند و اهل نظر، یعنی اهل تفسیر، است)، باید پیچیدگیِ عادیِ آنچه را لازمه‌یِ تجربیِ دیدنِ معنایی در زیستن است درک و وصف کند. فایده‌ای ندارد که یک نظریّه‌ی اخلاق رایج را برگیریم ـ خواه فایده‌گرایی باشد و خواه نظریّه‌ی دیگر ـ و اطّلاعات اضافی‌ای، از قبیل این دریافتِ میل[1] که "در واقع، نه فقط آنچه انسانها میکنند اهمّیّت دارد، بلکه این نیز مهمّست که کسانی که کارها را انجام میدهند چه‌گونه انسانهایی‌اند"، یا این دریافت که آدمی برای اینکه در زیستن خود معنایی ببیند باید چنان باشد که بتواند خود را دوست بدارد، بر روی آن بچسبانیم؛ نیز فایده‌ای ندارد که بکوشیم تا ساختاری را با نظریّه‌ی برگرفته تلفیق کنیم که شکوه داشته‌ایم که فایده‌گرایی آن را به فساد و انحطاط کشیده است. اگر معناداری زندگی اصلاً برای نظریّه‌ی اخلاق امری اساسی باشد، در آن صورت، باید درست از همان آغاز جایی برای این چیزها باز شود. تفسیر پدیدارشناختی‌ای که من از آن دفاع میکنم همه‌ی این چیزها را در خود جای میدهد، به ضمیمه‌ی (۱) آفاق بودنِ متعارفِ انسان‌محورانه، (۲) مؤلّفه‌های کانون ارزشی و کشف، (۳) مؤلّفه‌ی جَعْل که تفکیک نامعرفتی‌گرایان به بحث وارد کرده است.[2]

آنچه را که اگر این کار تحقّق مییافت انجام میگرفت کوچک نشمریم. امّا آیا نظریّه‌پردازان باید بتوانند کار بیشتری انجام دهند؟ من، هرچند از هرگونه تحدیدِ جنبه‌یِ بالقوّه یا بالفعل عقلِ استدلالی اکراه دارم، دلیلی نمیبینم که باید

---

۱. [John Stuart] Mill فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی.

۲. توجّه: صفحات ۳۵۰ و ۲۰۵ کتابِ

Wiggins, David, *Needs, Values, Truth,* op. cit.

بتوانند. نظریّه‌پردازان نامعرفتی‌گرایی را رام کرده‌اند و از آن آموزه‌ای در باب نرسیدن معرفت به حدّ تعیین‌کنندگی ساخته‌اند، که قبول دارد که جهان بر معنای یکایک زندگیها اثر گذارد، امّا نمیپذیرد که معنای مذکور را تعیین کند و خاصّه‌های ارزشی را مخلوق کانونی که کسی که زندگی میکند به جهان می‌آوَرَد نمیداند، بلکه آنها را اموری که این کانون روشنشان ساخته است میداند، و شرح داده‌اند که کشف معنا چیست و این شرح را به صورتی عرضه کرده‌اند که این امکان را که کسی ضرورت درونی برای انسجام دادن این یا آن کار کشف کند از نظر دور نمیدارد. نظریّه‌پردازان، پس از انجام این کارها، از این حیث که نظریّه‌پردازند، بر عهده ندارند که بر مداخله‌ای بیشتر اصرار ورزند. چنانکه بردلی[1] در [کتاب خود، با عنوان نُمود و بود][2] میگوید:

> اگر علاقه‌ی نظری به اخلاق و دین نشان دادن زِشتِ معلّم یا واعظ را گرفتن قلمداد میشود، من ترجیح میدهم که این موضوعات را به کسی وانهم که احساس میکند که چنین نقشی زیبنده‌ی اوست.

---

۱. Bradley [Fracis Herbert] (۱۸۰۶ـ۷۳) فیلسوف انگیسی.

2. *Appearance and Reality*

۵

بیدلیلی بیمعنایی[1]

۱. مشخصات کاملِ کتابشناختی مقاله‌ای که در معرض نقد آمده است چنینست:
Stace, Walter T., "Man Against Darkness," *The Atlantic Monthly*, September, 1948.
در متن این مکتوب، هر واژه یا عبارت یا جمله‌ای که در علامت نقل قول (" ") آمده ترجمه‌ی عینِ سخن استیس در مقاله‌ی مورد نقد است. و تأکیدها، در هر جا که تصریح نشده که از آنِ نگارنده‌ی این سطوراند، از آنِ خود استیس‌اند.

والتر ترنس استیس، فیلسوف بریتانیایی (۱۹٦۷ـ۱۸۸٦)، در مقاله‌ی ”در بیمعنایی معنا هست“، میتوان گفت که شش مدّعای اصلی دارد:

الف) مدّعیات ناظر به بیمعنایی زندگی انسان امروز:

۱) زندگی انسان امروز بیمعنا شده است. (توصیف)

۲) بیمعنایی زندگی انسان امروز، عمدتاً، معلول کسوف یا زوال اندیشه‌ی دینی است. (تبیین)

ب) مدّعیات ناظر به بدی و عدم مطلوبیّت بیمعنایی زندگی:

۳) یکی از آثار و نتایج بیمعنایی زندگی نسبیّت اخلاق است.

٤) با نسبیّت اخلاق زندگی قابل استمرار نیست.

ج) مدّعیات ناظر به راه رفع بیمعنایی زندگی:

٥) [یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری روحیّه‌ی] ابداع دینی برای بازگشت معنا به زندگی، رجوع به مسیحیّت یا جدید یا رجوع به علمی کارساز نیست.

٦) برای بازگشت معنا به زندگی، زیستن با توهّمهای کوچک روش موفّق است.

در این نوشته، در باب هر مدّعا، نخست به ایضاح مطلب میپردازم و سپس دلیل یا ادلّه‌ی عرضه شده را میجویم و، پس از یافتن دلیل یا ادلّه، قوّت و ضعف آن دلیل یا ادلّه را میسنجم.

۱. زندگی انسان امروز بیمعنا شده است.

۱ـ۱. مراد از ”انسان امروز“ چه انسانی است؟ مرز میان انسان امروز و انسان دیروز، که علی‌الادّعا زندگیش معنادار بوده است، کجاست؟ انسان

امروز چه زمانی پای به جهان نهاده است؟ " نقطه‌ی عطف واقعی از عصر ایمان، یعنی سده‌های میانه، به عصر بی‌ایمانی، یعنی عصر جدید، زمانی پدیدار شد که دانشمندان سده‌ی هفدهم به آنچه " علل غائی" خوانده میشد پشت کردند". "میتوانید در تاریخ اروپا خطّ واضحی رسم کنید که آن را به دو دوره‌ای که طولهایشان اختلاف بسیار دارند تقسیم کند. این خطّ از زمان حیات گالیله میگذرد. انسان اروپایی پیش از گالیله ــ چه از مشرکان باستان بود و چه از مسیحیان متأخّرتر ــ جهان را مشمول طرح و هدف میدانست؛ و پس از گالیله آن را بکلّی بیهدف میداند."

۲-۱. مراد از " بیمعنا" چیست؟ بیهدف یا بدون کارکرد و نقش یا فاقد ارزش و اهمّیّت یا ...؟ کندوکاو موشکافانه در مقاله‌ی استیس معلوم میدارد که مقصود اصلی او از " معنا" نه کارکرد و نقش است، نه ارزش و اهمّیّت، و نه چیز سومی؛ بلکه صِرْفاً هدف است. از باب مثال، به این جملات بنگرید: "دین نمیتواند با عالَمی بیهدف و بیمعنا بسازد. اگر نظام امور بیهدف و بیمعنا باشد، آنگاه زندگی انسان نیز بیهدف و بیمعنا خواهد بود" (تأکید از من است).

۳-۱. مقصود از بیمعنا، یعنی بیهدف، شدن زندگی چیست؟ ناگفته پیداست که بیهدف (یا هدفدار) بودن فقط به موجودی اسنادپذیرست که دارای علم و اراده باشد؛ و چون خود زندگی موجودی بهره‌مند از علم و اراده نیست، اِسنادِ بیهدف (یا هدفدار) بودن به زندگی اِسنادِ حقیق نیست. لاجَرَم، بیهدف بودن (یا شدن) زندگی یا به این معناست که انسانی که واجِدِ زندگی و در حال زیستن است از این زندگی و زیستن خود هدفی ندارد، و یا به این معنا که موجود دارای علم و اراده‌ای وجود ندارد که از ایجاد حیات یا اعطای آن به انسان (اعمّ از نوع انسانی و فرد انسانی) هدفی داشته باشد. از این دو معنای مُحَصَّل و معقول، نویسنده معنای دوم را در نظر دارد، نه معنای نخست را؛ یعنی غرضش این نیست که انسان امروز از زندگی و زیستن خود

هدفی ندارد، بلکه اینست که موجود دارای علم و اراده‌ای، مثلاً خدایی، وجود ندارد که از آفرینش زندگی یا دَهِشِ آن به انسان هدفی داشته باشد: "اگر نظام امور بیهدف و بیمعنا باشد، آنگاه زندگی انسان نیز بیهدف و بیمعنا خواهد بود. هر چیزی عبث است، و هر کوششی، بالمآل، بی‌ارزش است. البته این امکان هست که، آدمی، باز هم، در پی غایات متفرّقی، /مانند/ ثروت، شهرت، هنر، و علم باشد و از آنها کسب لذت کند" (تأکید از من است) " بر طبق شاخصترین فلسفه‌های دوران جدید ... جهان فقط همین است که هست، و این پایان هر پژوهشی است. اینکه جهان همین است که هست جهت /= علت و دلیل/ ندارد. هر چیزی میتوانست به صورتی کاملاً متفاوت هم وجود داشته باشد، و اگر چنین میشد نیز جهت /= علت و دلیل /ی در کار نمیبود. اگر گفته باشید که چه چیزهایی وجود دارند، و جهان حاوی چه چیزهایی است، دیگر سخن بیشتری نمیتوان گفت، و حتّا موجودی همه‌دان سخن بیشتری نمیتواند گفت. طرح هرگونه پرسشی در این باره که چرا چیزها چنینند که هستند، یا این نحوه‌ی وجودشان چه هدفی را برمیاورد،، طرح پرسش بیمعنایی است، زیرا این چیزها اصلاً هدفی را برنمیاورند ... . هیچ عقلانیّت حاکمی در عالم وجود ندارد. ایمان به عدم عقلانیّت نهایی هر چیز لُبِّ لُبابِ چیزی است که نگرش نوین نامیده میشود."

٤-۱. با توجّه به سه نکته‌ی ایضاحی مذکور، مدّعای اوّل نویسنده بدین صورت درمیاید: از سده‌ی هفدهم به این سو، انسانها به این عقیده گراییده‌اند که زندگیشان هدف خاصّی را برآورده نمیکند؛ اگر چه خودشان، در زندگی، در پی تحقّق هدف یا اهدافی هستند.

٥-۱. این مدّعا مدّعایی تجربی است و، بنابراین، مدّعی، برای مستدلّ ساختن آن، باید یا الف) دلیلی استقرائی‌ـ‌آماری بیاورد[1]، یا ب) یک یا چند واقعیّت انکارناپذیر نشان دهد که جز با توسّل به مدّعای مورد بحث قابل

1. induction

تبیین نباشد/نباشند[1]؛ به عبارت ساده‌تر، باید یا الف) با پژوهشهای آماری و نظرسنجانه نشان دهد که، از سده‌ی هفدهم بدین سو، بیشترِ (اگر نگوییم: همه‌ی) انسانها عقیده داشته‌اند که زندگیشان هدف خاصّی را برآورده نمیکند و یا، در غیر این صورت، ب) پدیده یا پدیده‌هایی در زندگی این انسانها (اعمّ از زندگی فردی و جمعی) ارائه کند که فقط میتواند/نند معلول چنین عقیده‌ای باشد/باشند، به نحوی که اگر مدّعای مورد بحث را مفروض و مسلّم نگیریم نتوانیم آن پدیده یا پدیده‌ها را تبیین (علّی ـ معلولی) کنیم.

نویسنده، راه اوّل را یقیناً طیّ نکرده و ظاهراً دلیلی از سنخ دوم نیز اقامه نکرده است و به نظر میرسد که مدّعا را واضحتر از آن میدیده که محتاج اقامه‌ی دلیل باشد.

۶-۱. به گمان نگارنده‌ی این سطور، میتوان مدّعای اوّل نویسنده را پذیرفت، و قبول کرد که انسانها هر چه بیشتر مدرن شده‌اند بیشتر به این عقیده گراییده‌اند که زندگیشان هدفی بیرونی[2] ندارد.

۲. بیمعنایی زندگی انسان امروز، عمدتاً، معلول کسوف یا زوال اندیشه‌ی دینی است.

۱-۲. مراد از " دین"، در این مدّعا، چیست؟ فرقِ فارِق و مَیْزِ مایِزِ اندیشه‌ی دینی از اندیشه‌ی غیردینی چیست؟ کسانی که متدیّنند و اندیشه‌ی دینی دارند، در میان خودشان، اختلافها و تفاوتهای بیشمار، در جمیع ابعاد و وجوه زندگی، دارند؛ با اینهمه، لابدّ وجه یا وجوه اشتراک و تشابهی هست/هستند که باعث میشود/میشوند که همه‌ی آنان را متدیّن و دارای اندیشه‌ی دینی بدانیم. این وجه یا وجوه اشتراک و تشابه کدام است/اند؟ پاسخ نویسنده اینست: " ذاتِ خودِ بینش دینی ... ایمان به این است که در جهان طرح و هدفی وجود دارد، جهان یک نظام اخلاقی است، و در پایان همه چیز به خوبی و خوشی تمام میشود". "پیام اصلی دین نمیتواند با نابودی ایمان

1. abduction
2. external purpose

به یک طرح و هدف جهانی باقی بماند، زیرا ایمان به اینکه جهان طرح و هدفی دارد قلب پیام اصلی دین است". "تصویر جهانی که مشمول هدف است و رو به سوی خیر و صلاح دارد ... پیام باطنی دین است". "کُنْهِ ذاتِ خودِ پیام دین ایمان به جهانی معنادار و هدفمند است". "این بینش که جهان طرح و هدف بسامانی دارد اصل همه‌ی ادیان است". این پنج جمله، اگر چه با هم تفاوتهای کمابیش آشکاری دارند، همگی حاکی از این‌اند که فرق فارق اندیشه‌ی دینی از اندیشه‌ی غیردینی ایمان به این است که در جهان طرح و هدفی در کار است. پس، کسوف یا زوال اندیشه‌ی دینی به معنای کسوف یا زوال ایمان به وجود طرح و هدف جهانی میتواند بود.

۲-۲. حال که مقصود نویسنده از دین و اندیشه‌ی دینی معلوم شد، میتوان مدّعای دوم او را بدین صورت تقریر کرد: اینکه، از سده‌ی هفدهم به این سو، انسانها به این عقیده گراییده‌اند که زندگیشان هدف خاصّی را برآورده نمیکند، عمدتاً، معلول کسوف یا زوال ایمانشان به وجود طرح و هدف جهانی است. این مدّعای دوم، وقتی بدین صورت تقریر شود ـ و به صورت دیگری نیز تقریرپذیر نیست ـ ابهّت و احتشام خود را از دست میدهد، زیرا بر چیزی بیش از این دلالت نمیکند که عقیده به اینکه زندگی انسان هدفی را برآورده نمیکند، عمدتاً، معلول عدم ایمان به وجود طرح و هدف جهانی است؛ و این بدان معناست که اگر ایمان نداشته باشیم که موجود دارای علم و اراده‌ای هست که در ایجاد و ابقاء و هدایت جهان طرح و هدفی دارد عقیده نخواهیم داشت به اینکه زندگی ما نیز در کارِ محقّق ساختن هدف موجودی دارای علم و اراده است. کلّ جهان هستی مشمول طرح و هدفی نیست و، در نتیجه، زندگی ما انسانها نیز، که جزئی از آن کلّ است، مشمول طرح و هدفی نیست؛ و این سخنی است که نویسنده به آن تصریح کرده بود: "اگر نظام امور بیهدف و بیمعنا باشد، آنگاه زندگی انسان نیز بیهدف و بیمعنا خواهد بود."

البتّه، مدّعای نویسنده این نیست که بیمعنایی زندگی انسان امروز فقط معلول کسوف یا زوال اندیشه‌ی دینی است، بلکه اینست که آن بیمعنایی عمدتاً، و نه منحصراً، معلول آن کسوف یا زوال است: "بیشک، دم زدن از یگانه علّتِ اوضاع و احوالی به پیچیدگی اوضاع و احوالِ دردناکِ جهانِ امروز چیزی جز ساده‌سازی بیش از حدّ امور نیست. قطعاً این اوضاع و احوال معلول علل عدیده‌ای است. با اینهمه، قدری ساده‌سازی بیش از حدّ را روا میدارم و میگویم که بیانیّه‌ی اسقفان [کاتولیک امریکا، که مشعر به این بود که وضع آشفته و سردرگم جهان جدید ناشی از بی‌ایمانی بشر و دست کشیدن او از خدا و دین است] در اصل درستست."

۲-۳. ظاهراً شکّی نتوان داشت در اینکه کسی که ایمان (یا اعتقاد) ندارد که جهان هستی را موجودی (دارای علم و اراده) آفریده که در آفرینش آن طرح و هدفی داشته است به این نیز اعتقاد ندارد که زندگی فرد یا نوع خودش هدفی را برآورده میکند؛ و، به همین نحو، کسی که اعتقاد دارد که جهان هستی را موجودی نیافریده که در آفرینش آن طرح و هدفی داشته باشد به این نیز اعتقاد دارد که زندگی خودش هدفی را برآورده نمیکند (این دو مطلب را از این‌رو از هم تفکیک میکنم که عدم اعتقاد به چیزی غیر از اعتقاد به عدم چیزی است)، زیرا زندگی انسان جزئی از کلّ جهان هستی است و با آن ارتباط انداموار[1] دارد و اگر کلّ را موجودی عالم و هدفدار بر طبق طرح و به قصد تحقّق هدفی پدید نیاورده باشد جزء آن کلّ نیز مشمول طرح و هدفی نخواهد بود. بنابراین، مدّعای دوم نویسنده نیز پذیرفتنی است.

۳. یکی از آثار و نتایج بیمعنایی زندگی نسبیّت اخلاق است.

۳-۱. چرا یکی از آثار و نتایج بیهدف بودن یا شدن زندگی نسبی شدن اخلاق است؟ زیرا "اگر هدفی کیهانی در کار باشد، اگر در طبیعت امور کششی به سوی خوبی وجود داشته باشد، آنگاه نظامهای اخلاقی، اعتبار خود

---

1. organic

را از آن [؟] خواهند گرفت. امّا اگر قواعد اخلاقی ما از چیزی بیرون از ما، در طبیعت عالَم، اعمّ از اینکه آن چیز را خدا یا صِرْفاً خود عالَم بدانیم ـ نشأت نپذیرند، آنگاه، باید از مجعولات خود ما باشند. از همین‌رو، کم‌کم این اعتقاد پدید آمد که قواعد اخلاقی باید صِرْفاً بیان خوشایندها و بدایندهای خود ما باشند. امّا خاصّ و عامّ می‌دانند که خوشایندها و بدایندها متغیّرند. آنچه یک، انسان، قوم، یا فرهنگ را خوش میاید انسان، قوم، یا فرهنگ دیگر را ناخوش میاید. بنابراین، امور اخلاقی یکسره نسبیند. این استنتاج واضح از تصوّر یک جهان بیهدف، بیدرنگ پس از ظهور علم تجربی، در اروپا، ... ظاهر گشت.“

۲-۳. در نخستین جمله‌ی قطعه‌ای که نقل شد، نویسنده، در عین حال که، در مقدّم قضیّه‌ی شرطیّه، دو شرط آورده است (یکی اینکه هدفی کیهانی در کار باشد و دیگر اینکه در طبیعت امور کششی به سوی خوبی وجود داشته باشد)، در تالی آن، از ضمیر مفرد ”آن“ بهره جسته است، تو گویی که آن دو شرط، در واقع، یک شرطند و وجود کشش به سوی خوبی در طبیعت امور تعبیر و تفسیر دیگری است از در کار بودن هدفی کیهانی؛ در صورتیکه اینها، واقعاً نه یک امرند و نه دو امر ملازم یکدیگر، و نه یکی از آنها لازمه‌ی دیگری است؛ چرا که کاملاً قابل تصوّر است که هدفی کیهانی در کار باشد امّا در طبیعت امور کششی به سوی خوبی وجود نداشته باشد یا هدفی کیهانی در کار نباشد امّا در طبیعت امور کششی به سوی خوبی وجود داشته باشد و، بنابراین، اینها دو امر کاملاً مستقلّ از یکدیگرند.

ولی، به هر تقدیر، از آخرین جمله‌ی قطعه‌ی نقل شده، که، در آن، نویسنده نسبیّت اخلاقی را بوضوح از تصوّر یک جهان بیهدف قابل استنتاج میداند، معلوم میشود که، در جمله‌ی اوّل نیز، مراد از ”آن“ در کار بودن هدفی کیهانی است.

حال، جای دو سؤال هست: یکی اینکه چگونه وجود هدفی کیهانی

موجب اعتبار یافتن نظامهای اخلاقی میشود؟ اگر مقصود از "اعتبار داشتن" یک نظام اخلاقی اینست که یک حقیقت آفاقی[1] یا یک مرجعِ موردِ قبولِ عموم تأییدش کند ـکه از صدر و ذیل سخن نویسنده نیز معلوم میشود که وی همین مقصود را داردـ، در این صورت، باید گفت که: اوّلاً: چنین اعتباری مسلّماً نمیتواند نصیب همه‌ی "نظامهای اخلاقی ما" شود. چرا که نظامهای اخلاقی ما با هم تعارضها واختلافهای فراوان دارند؛ و ثانیاً: (لااقلّ در این مقاله) دلیلی اقامه نشده است بر اینکه یک هدف کیهانی به نظام/نظامهای اخلاقی اعتبار میبخشد. فرض کنیم که خدایی وجود داشته باشد که جهان هستی یا حیات نوع بشر یا زندگیِ یک فرد خاصّ را به قصد حصول امری، به نام X، پدید آورده باشد. در این صورت، چگونه خودِ X یا علم ما به آن سَبَب میشود که یک/چند نظام اخلاقی اعتبار یابد/ یابند؟

سؤال دوم اینکه چگونه عدم وجود یک هدف کیهانی موجِبِ بی‌اعتبار شدنِ نظامهایِ اخلاقی میشود؟ جواب نویسنده اینست که عدم وجود یک هدف کیهانی سبب میشود که قواعد اخلاقی از مجعولات خود ما، و از سنخ خوشایندها و بدایندها، باشند و چون خوشایندها و بدایندها ثابت و مطلق نیستند قواعد اخلاقی متغیّر و نسبی میشوند؛ و نسبیّت قواعد اخلاقی چیزی جز بی‌اعتباری نظامهای اخلاقی نیست.

این جواب، به هیچ روی، قانع‌کننده نیست. اوّلاً: چه دلیلی داریم بر اینکه عدم وجود یک هدف کیهانی سَبَب میشود که قواعد اخلاقی از مجعولات خود ما باشند؟ مگر امکان ندارد که هدفی کیهانی در کار نباشد ولی، در عین حال، قواعد اخلاقی ما از چیزی بیرون، از ما، یعنی چیزی آفاقی[2] و بیرونی، نشأت بپذیرند؟ وانگهی، حتّا اگر بپذیریم که عدم وجود هدفی کیهانی قواعد اخلاقی ما را از منشأ آفاقی و بیرونی محروم میکند و آنها را واجد منشأ انفسی[3] و درونی میسازد، باز میتوان پرسید که: مگر هر چیزی که منشأ انفسی و

---

1. objective 2. objective 3. subjective

درونی داشته باشد لزوماً از امور مجعوله است؟ اگر قواعد و احکام اخلاق ناشی از واقعیّتهای روانشناختی باشند دارای منشأ انفسی و درونی میشوند امّا از امور مجعوله نخواهند شد، چرا که منشأ آنها، یعنی همان واقعیّتهای روانشناختی، از امور مجعوله[1] نیستند، بلکه از امور مکشوفه[2] اند.

ثانیاً: چه دلیلی داریم بر اینکه خوشایندها و بدایندها همه، بدون استثناء، متغیّر و نسبی‌اند؟ یعنی حتّا اگر بپذیریم که: الف) امکان ندارد که هدفی کیهانی در کار نباشد و قواعد اخلاق از چیزی آفاقی و بیرونی نشأت بپذیرند، ب) هر چیزی که منشأ انفسی و درونی داشته باشد لزوماً از امور مجعوله است، و ج) خوشایندها و بدایندها از امور مجعوله‌اند، باز مُلْزَم به پذیرش این مطلب نیستیم که قواعد اخلاق، همگی، متغیّر و نسبی میشوند، زیرا هنوز این امکان منتفی نشده است که بعضی از خوشایندها و بدایندها متغیّر و نسبی نباشند. درستست که بسیاری از خوشایندها و بدایندها، به شهادت تاریخ و به گواهی تجربه، دستخوش تغیّر شده‌اند و از مقام اطلاق فروافتاده‌اند، امّا از این امر واقع نمیتوان نتیجه گرفت که دگرگون شدن و به یک قرار نماندن سرنوشت محتوم همه‌ی خوشایندها و بدایندها است. و اگر هنوز این امکان باقیست که پاره‌ای از خوشایندها و بدایندها است. و اگر هنوز این امکان باقیست که پاره‌ای از خوشایندها و بدایندها در معرض دگرگونی نباشند و، تا نوع بشر منقرض نشده است، از ثبات و اطلاق بهره‌ور باشند، نمیتوانیم حکم قطعی در باب نسبیّت اخلاق صادر کنیم.

۳-۳. به نظر میرسد که اگر استنتاج احکام ناظر به ارزش[3] و احکام ناظر به تکلیف[4] از احکام ناظر به واقع[5]، از لحاظ منطق، مجاز باشد، آنگاه، میتوان ارزشها و تکالیف اخلاقی را از امور واقع اخذ کرد، اعمّ از اینکه این امور واقع از سنخ امور آفاقی ماورای طبیعی (مانند خدا، طرح کیهانی او، و

---

1. inventions
2. discoveries
3. value
4. obligation
5. fact

هدف او از آفرینش) باشند یا از سنخ امور آفاقی طبیعی (مانند واقعیّتها و قوانین فیزیک، شیمی، زیستشناسی، و جامعه‌شناسی) یا از سنخ امور انفسی (مانند واقعیّتها و قوانین روانشناسی)؛ و اگر آن استنتاج جواز منطق نداشته باشد، آنگاه، نمیتوان ارزشها و تکالیف اخلاقی را از امور واقع اخذ کرد، و باز فرقی نمیکند که آن امور واقع آفاقی ماورای طبیعی باشند یا آفاقی طبیعی، یا انفسی. به عبارت دیگر، جواز یا عدم جواز اخذ ارزشها و تکالیف اخلاقی از امور واقع دائرمدار این نیست که امور واقع مورد نظر چه باشند تا بتوانیم این اخذ را در مورد امور آفاقی ماورای طبیعی (یعنی خدا و طرح و هدف او) روا بشمریم و در مورد امور آفاقی طبیعی یا امور انفسی ناروا بدانیم. هیچ فرق فارقی میان این دو مورد وجود ندارد یا، لااقلّ، نویسنده چنین فرق فارقی را نشان نداده است. اگر استنتاج گزاره‌های ارزشی[1] و گزاره‌های تکلیفی[2] از گزاره‌های ناظر به واقع[3] جائز باشد، ارزشها و تکالیف اخلاق از سنخ امور مکشوفه خواهند شد، و اگر آن استنتاج جائز نباشد، این ارزشها و تکالیف از سنخ امور مجعوله خواهند بود و، در هر دو حال، فرقی نمیکند که گزاره‌های ناظر به واقع حاکی از چه واقعیّتهایی باشند، واقعیّتهای آفاقی ماورای طبیعی (مانند خدا و طرح و هدف او) یا واقعیّتهای دیگر. بنابراین، سخن نویسنده از مقوله‌ی یک بام و دو هوا داشتن است.

از سوی دیگر،اطلاق و نسبیّت اخلاق نیز دائرمدار مکشوفه و مجعوله بودن قواعد و احکام اخلاقی نیست. نویسنده چنان سخن میگوید که گویی اگر قواعد و احکام اخلاقی کشف‌شدنی باشند (و البتّه او این کشف‌شدنی بودن را منحصر به موردی میداند که خدایی در کار باشد که در آفرینش جهان هدف و طرحی داشته باشد) اخلاق مطلق خواهد بوّد، و اگر آن قواعد و احکام جعل‌شدنی باشند اخلاق نسبی خواهد شد. امّا ظاهراً این سخن درست نیست، چرا که نه این امکان منطقاً منتفیست که قواعد و احکام

1. evaluative 2. deontic 3. factual

اخلاق کشف‌شدنی باشند، یعنی از امور واقع استنتاج شده باشند، و، با اینهمه، دستخوش تغیّر باشند، و نه این امکان که قواعد و احکام اخلاق جعل‌شدنی باشند، یعنی از امور واقع استنتاج نشده باشند، و، با اینهمه دستخوش تغیّر نباشند. به عبارت دیگر، از سویی، امکان دارد که قواعد و احکام اخلاق را از امور واقع استنتاج کنیم امّا آن امور واقع، در طیّ زمان، دگرگون شوند و طبعاً قواعد و احکام اخلاقی ما نیز به تَبع دگرگونی یابند؛ و، از سوی دیگر، محال نیست که قواعد و احکام اخلاقی را از امور واقع استنتاج نکنیم، بلکه آنها را جَعْل و قرارداد و خَلْق کنیم، امّا قراردادهایمان را (یا، لااقلّ، پاره‌ای از آنها را) به هم نزنیم. چون هیچیک از این دو شقّ استحاله‌ی منطقی ندارد (اعمّ از اینکه عملاً و واقعاً هم رخ بدهد یا ندهد)، نمیتوان گفت که قواعد و احکام اخلاقی مکشوفه لزوماً به اخلاق یا نظام/نظامهای اخلاقی مطلق مینجامند، و قواعد و احکام اخلاقی مجعوله لزوماً اخلاق یا نظام/نظامهای اخلاقی را به نسبیّت دچار میکنند.

٤. با نسبیّت اخلاقی زندگی قابل استمرار نیست.

۱-٤. نویسنده بر آنست که "هیچ تمدّنی نمیتواند بدون هرگونه آرمانی یا، به عبارت دیگر، بدون ایمان راسخ به افکار اخلاقی، زنده بماند" و، چون معتقدست که نسبیّت اخلاقی با این ایمان راسخ سازگار نیست، در واقع، با نسبیّت اخلاقی، که انسان امروز بدان سَوْق داده شده است، زندگی را قابل استمرار نمیداند: "بنابراین، به نظر میرسد که ظاهراً مرگ زودهنگام تمدن ما اجتناب‌ناپذیرست." نگارنده‌ی این سطور نمیداند که تمدّن چگونه موجودی است: رویداد[1] است یا فرایند[2] یا اوضاع و احوال[3] یا ...؛ و، از این‌رو، از زنده ماندن یا مرگ یک تمدّن هیچ تصوّری ندارد و، بنابراین، از فهم و، در نتیجه، ردّ یا قبول مدّعای نویسنده عاجزست. امّا چون، به هر تقدیر، در سخن نویسنده طول مدّت زنده ماندن یا اینکه مرگ کی زودهنگام یا

---

1. event 2. process 3. state of affairs

دیرهنگام است تعیین نشده است، میتوان گفت که این سخن قابل نفی و اثبات تجربی و پسین[1] نیست. پس، باید برای تأیید آن دلیلی عقلی و پیشین[2] سراغ کرد. و نگارنده‌ی این سطور، در نوشته‌ی نویسنده، چنین دلیلی را هر چه بیشتر جُسْت کمتر یافت.

۲-٤. آیا میتوان از لفظ و مفهوم تمدّن صَرْفِ نظر کرد و حُکْمِ عَدَم امکانِ استمرارِ زندگی با نسبیّت اخلاق را ناظر به افراد انسانی دانست؟ البتّه، در جای‌جای مقاله، از ویژگیهایی نام برده شده است که از احوال روانی فرد انسان، در تمدّن جدید، اند، از جمله: ناخشنودی، نومیدی، بیقراری، و گرفتاری روحی و معنوی. ولی، باز معلوم نشده است که: اولاً: چگونه این احوال نَفْسانی معلول اعتقاد به نسبیّت اخلاقی‌اند، و ثانیاً: چگونه با چنین احوالی زندگی قابل استمرار نیست.

البتّه، شک نیست که اگر مقصود از عدم استمرار زندگی، نه عدم استمرار کمّی زندگی، بلکه عدم استمرار زندگی مطلوب باشد، یعنی سخن از کیفیّت زندگی در میان باشد، نه از کمّیّت آن، میتوان پذیرفت که با آن احوال روانی چنین زندگی مطلوبی امکانپذیر نیست؛ امّا، باز، این مطلب همچنان اثبات ناشده میماند که این احوال معلول اعتقاد به نسبیّت اخلاقی‌اند.

۵. برای بازگشت معنا به زندگی، رجوع به مسیحیّت [یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری] یا ابداع دینی جدید یا رجوع به روحیّه‌ی علمی کارساز نیست.

۱-۵. چرا رجوع به مسیحیّت یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری معنا را به زندگی باز نمیگرداند؟ پاسخ نویسنده اینست که، در مورد هر یک از ادیان تاریخی و نهادینه، از جمله مسیحیّت، میتوان گفت که همه‌ی فهمها، تفسیرها، قرائتها، روایتها، برداشتها، و تقریرهای گذشته‌ی دین همان چیزهایی‌اند که از دست رفته‌اند و از حجّیّت و اعتبار ساقط شده‌اند؛ پس،

---

1. a posteriori   2. a priori

اگر راه چاره‌ای باشد ارائه‌ی تعبیر جدیدی از دینِ مورد نظر است؛ امّا مشکل لاینحلّ اینست که تعبیر جدید از یک دین نیز، اگر بناست تعبیر جدیدیی از دین باشد باید دارای ذات و جوهر دین باشد و تفاوتش با تعبیرهای از دست رفته فقط در عوارض و اعراض باشد، و حال آنکه نگرش نوین بشر تیشه به ریشه‌ی همان ذات و جوهر زده است؛ و این وجه بیهمتایی[1] و بیسابقگی معضل امروز ماست. تا قرن هفدهم، همه‌ی کیش‌گردانی‌ها و تحوّلات دینی و مذهبی یا مصداق پشت کردن به یک دین تاریخی و روی آوردن به یک دین تاریخی دیگر بوده‌اند و یا مصداق گریزش از یک قرائت از یک دین تاریخی و گرایش به قرائت دیگری از همان دین؛ و، در هر دو حال، اعتقاد به ذات و جوهر دین یعنی "ایمان به جهانی معنادار و هدفمند" محفوظ و مصون بوده است؛ ولی آنچه امروزه از دست رفته همین ذات و جوهر، یعنی همین "ایمان به جهانی معنادار و هدفمند"، است. تا پیش از سده‌ی هفدهم، " خودِ دین در جهان نمرده بود، و فقط شکل خاصّی از دین میمُرد. امّا اکنون وضع بکلّی فرق میکند ... شکّاکیّت جدید و شکّاکیت متفکّران جهان باستان دو مقوله‌ی یکسره متفاوتند. شکّاکیّت جدید نه فقط به اشکال ظاهری پیام دینی، یعنی به جزمیّات خاصّ آن، بلکه به کُنْه ذات خودِ پیامِ دین، یعنی به ایمان به جهانی معنادار و هدفمند، یورش آورده و نابودش ساخته است." در این وضع و حال، چگونه میتوان مسیحیّت یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری را به صحنه بازآورد؟

۲-۵. چرا ابداع دینی جدید، که هیچیک از ادیان تاریخی و نهادینه‌ی گذشته و حال نباشد، برای بازگشت معنا به زندگی، کارساز نیست؟ چون، گذشته از اینکه ظهور بنیانگذار یک دین جدید " فی‌نفسه واقعه‌ای بسیار نامحتمل است و، به هر تقدیر، واقعه‌ای نیست که بتوان در انتظارش نشست"، "حتّا اگر پیامبری جدید و دینی جدید ظهور کنند، میتوان پیشبینی کرد که در

---

1. uniqueness

جهان جدید شکست خواهند خورد، ... زیرا انسانهای جدید این بینش را که جهان طرح و هدف بسامانی دارد از دست داده‌اند، و حال آنکه این بینش اصل همه ادیان است.“

۳-۵. چرا رجوع به روحیّه‌ی علمی معنا را به زندگی باز نمیگرداند؟ به دو دلیل: یکی اینکه ” بعیدست که علم، که در اصل علّت همه‌ی گرفتاریهای روحی و معنوی ماست، بتواند موجب رفع این گرفتاریها هم بشود“، و دیگر اینکه ” مقتضای طبیعت علم اینست که، هرچند میتواند به ما یاد دهد که بهترین وسیله‌ی حصول غایاتمان چیست، هرگز نمیتواند به ما بگوید که چه غایاتی را پی گیریم و نمیتواند هیچگونه آرمانی به ما ببخشد و حال آنکه مشکل ما آرمانها و غایات است، نه وسیله‌ی نیل به آرمانها و غایات.“

٤-۵. درباره‌ی اینکه نویسنده رجوع به مسیحیّت یا هر دین تاریخی و نهادینه‌ی دیگری، ابداع دینی جدید، و رجوع به روحیّه‌ی علمی را سه راه‌حلّ ناموفّق میداند، چه میتوان گفت؟

اگر مقصود از رجوع به هر یک از ادیان تاریخی و نهادینه پذیرش متعبّدانه و بی‌دلیل کتب مقدّس دینی و مذهبی است، میتوان، همنوا با نویسنده، گفت که چنین رجوعی امکانپذیر نیست، نه (چنانکه نویسنده میگوید) بدین دلیل که برای هدفدار دیدن زندگی باید به طرح و هدف کیهانی باور داشت و این باور، که ذات و گوهر دین است، امروزه در معرض هجوم شکّاکیّت جدید واقع شده است، بلکه به این دلیل که پذیرش متعبّدانه و بی‌دلیل افکار و آراء چیزی نیست که انسان امروز برتابد. استدلالگرایی[1] و بیّنه‌جویی[2] انسان امروز مانع این رجوع میشود، نه چیز دیگری.

ابداع دین جدید نیز اگر بدین نیّت باشد که شخص جدیدی به صحنه آید و تعبّد بطلبد راهی به دهی نمیبرد و مرهمی بر زخمی نمینهد.

و امّا رجوع به ” روحیه‌ی علمی“[3] یا ” خود علم“[4] نیز اگر به معنای

---

1. rationalism 2. evidentialism 3. scientific spirit

علمپرستی یا علمزدگی[5]، یعنی برآوردن یک جهاننگری از دل علوم تجربی (اعمّ از طبیعی و انسانی) باشد چاره‌ی کار نیست، زیرا ساخت و پرداخت یک جهاننگری تمام‌عیار از مواد و مصالحی که علوم تجربی در اختیار ما مینهد امکان و جواز منطق ندارد، اعمّ از اینکه (مانند نویسنده) علم تجربی را علّةالعلل همه‌ی "گرفتاریهای روحی و معنوی" بدانیم یا علم‌ناشناسی و تخطّی و تجاوز غیرمنطقی از مرزهای معرفتی علم تجربی را در این گرفتاریها دخیل ببینیم و باز اعمّ از اینکه (مثل نویسنده) علم تجربی را فقط وسیله‌شناس و شناساننده‌ی آلات بدانیم یا آن را هدفشناس و شناساننده‌ی غایات هم بینگاریم و به مصداق داشتن مفهوم علم ارزشها[6] نیز قائل باشیم.

ماحصل آنکه میتوان با نویسنده در خصوص ناموفّق بودن سه راه‌حلّ مذکور همداستان بود، وَلوْ این همداستانی برخاسته از ادلّه‌ای باشد، غیر از آنچه خود نویسنده اقامه کرده است.

٦. برای بازگشت معنا به زندگی، زیستن با توهّمهای کوچک روش موفّق است.

١-٦. " توهّنهای کوچک" یعنی چه؟ وقتی میتوان از " توهّمهای کوچک" سخن به میان آورد که توهّم/توهّمهای بزرگ هم داشته باشیم، و نویسنده به وجود هر دو دسته توهّم قائلست. "به نظر میرسد که توهّماتی که آدمیان با آنها زندگی کرده‌اند بر دو نوع‌اند: نخست، چیزی وجود دارد که شاید بتوان "توهّم عظیم" نامید ـ مرادم این توهّم دینی است که عالَم [یک نظام] اخلاقی و نیکوست، تابع طرحی حکیمانه و والاست، نرم‌نرمک در کارِ پدید آوردنِ ارزشی برین است، و نیکی لاجَرَم در آن پیروز میشود. و دوم، یک دنیا توهّمات حقیر هست که سعادت آدمی از آنها تغذیه میکند " از جمله‌ی این توهّمهای کوچک، میتوان از توهّمهای عاشق در باب معشوق، توهّمات آدمیان درباره‌ی شهرت، افتخار، قدرت، و ثروت نام برد. توهّم

---

4. science itself 5. scientism 6. science of values

بزرگ یعنی تصوّر " یک عالم نیکو، مهربان، و هدفدار". اینکه این تصوّر یک توهّم است بدین جهت است که " در عالم خارج هیچ معنویّت و روحانیّتی، هیچ دغدغه‌ای نسبت به ارزشها و هیچ یار و یاوری در عالَم بالا، و هیچ قسم تأیید یا تسلّی‌ای برای آدمی نیست." سایر توهّمهایی که ما را به کار و کوشش برمی‌انگیزند و آتش طَلَبِ ما تیز میکنند و باعث خوشدلی و شادمانی ما میشوند توهّمهای کوچک‌اند.

۲-٦. اوّل سؤالی که به ذهن خطور میکند اینست که چرا نویسنده ما را به زیستن با توهّمهای کوچک دعوت میکند؟ چرا از ما نمیخواهد که یکسره از توهّم، چه توهّم بزرگ و چه توهّم کوچک، دست بشوییم؟ و واضحترین و سرراسترین جوابی که به نظرمان میاید اینست که لابدّ نویسنده زیستن بدون هرگونه توهّم را یا ممکن نمیداند یا مطلوب.

۱-۲-٦. آیا زیستن بدون توهّم ممکن نیست؟ به نظر میرسد که نویسنده، در پاسخ این پرسش، دستخوش تشویش فکری و آشفته‌گویی است. از سویی، با بلیغترین و مؤکّدترین تعبیرات ما را به زیستن با حقیقت میخواند (شواهدش را در فقره‌ی ٦.٢.٢ ببینید) و ناگفته پیداست که دعوت به زیستن با حقیقت پیشفرضی دارد و آن اینکه چنین زیستنی ممکنست، یعنی میتوان بدون توهّم زیست. از سوی دیگر، در مقام تعریض به سخن عیسی مسیح (البتّه، بدون ذکر نام وی) مینویسد: " گفته‌اند که آدمی با حقیقت میزید، و حقیقت ما را آزاد خواهد ساخت. به نظر من، تقریباً عکس این سخن راست میاید. بشر فقط به مَدَدِ دروغ توانسته است زندگی کند، و حقیقت کاملاً میتواند ما را نابود کند. اگر پیرو برگسن میبودیم، میتوانستیم بگوییم که طبیعت عَمْداً توهّمهایی در ضمیر ما تعبیه میکند تا ما را به ادامه‌ی حیات رغبت دهد" (تأکید از من است) و امکان زندگی با حقیقت را منتفی (یا تقریباً منفی) میداند.

۲-۲-٦. آیا زیستن بدون توهّم مطلوبست؟ پریشان‌اندیشی و

آشفته‌گویی نویسنده، در پاسخ به این پرسش، آشکارترست. از سویی، چنانکه در فقره‌ی قبل اشاره شد، ما را به زیستن با حقیقت میخواند و، از این رهگذر، بر مطلوبیّت این شیوه‌ی زندگی صحّه می‌گذارد: "من مطمئنّم که نخستین کاری که باید بکنیم اینست که با حقیقت، هر چه قدر دلسردکننده باشد، مواجه شویم، و سپس بیاموزیم که با آن زندگی کنیم ... . نخستین کاری که باید بکنیم اینست که در پذیرش این واقعیّت [که در عالم خارج هیچ معنویت و روحانیّتی، هیچ دغدغه‌ای نسبت به ارزشها، هیچ یار و یاوری در عالم بالا، و هیچ قسم تأیید یا تسلّی‌ای برای آدمی نیست] کاملاً صداقت داشته باشیم، در توهّمهای نو و یا کهنه پناه نجوییم، و در این باب در خواب و خیال‌های آرزواندیشانه غوطه‌ور نشویم ... . و امّا نکته‌ی دیگر، یعنی ضرورت یادگیری زیستن با حقیقت، بدین معناست که یاد بگیریم که بدون هرگونه توهّمی زندگی فضیلت‌آمیز و سعادتمندانه، یا لااقلّ رضایتمندانه‌ای داشته باشیم" (تأکید از من است) امّا، از سوی دیگر، زندگی با حقیقت را نامطلوب قلمداد میکند: "شواهد بسیاری داریم دالّ بر اینکه سعادت انسان تقریباً یکسره مبتنی بر انواع گوناگون توهّمات است. امّا روحیّه‌ی علمی، یا روحیّه‌ی حقیقت‌طلبی، دشمن توهّمات و، بنابراین، دشمن سعادت انسان است ... . دلیل نداریم بر اینکه باید از خَیْلِ عظیمِ توهّمهای کوچکی که زندگی را تحمّلپذیر میسازند دست بشوییم."

۳-۲-۶. با صَرْفِ نظر از تناقضگوییهای ظاهر، و چه بسا ظاهری، نویسنده، شاید بتوان گفت که وی زیستن بدون توهّم را ممکن ولی مشکل میداند. بر این استنباط شواهدی دلالت دارند: "این [زیستن با حقیقت] بغایت دشوارست" و "زیستن با حقیقت بسی دشوار است." و امّا در باب مطلوب بودن یا نبودنِ این کار دشوار، هرچند ممکن، لُبّ کلام او چیست؟ در اینجا، نیز، چه بسا بتوان گفت که او، نخست، حقائق را به دو دسته تقسیم میکند: حقائق که افشای آنها به هلاکت بشر مینجامد و حقایق که چنین

نیستند؛ و سپس زیستن با حقائق دسته‌ی اوّل را نامطلوب و زیستن با حقائق دوم را مطلوب قلمداد میکند: ”برای من بدیهی نیست که حقیقت ارزش برینی است که همه‌ی ارزشهای دیگر باید فدای آن شوند. آیا نمیتوان به کسی که حقیقتی را کشف کرده است که [افشای آن] موجبِ هلاکتِ بشر است حقّ داد که بر آن سرپوش نهد و حتّا سخن ناحقّ را به آدمیان تعلیم دهد؟ آیا حقیقت از خیر و جمال و سعادت ارزشمندترست؟“ این استفهامهای تقریری و انکاری حاکی از اینند که نویسنده، به تعبیر خودش، ” حرمت خاصّی برای قداست حقیقت، به وجه انتزاعی‌اش“ قائل نیست و بر افشای حقیقت و زیستن با حقیقت، به نحو کلّی و مطلق، اصرار نمیورزد، چرا که، به گمان او، هستند حقایق که افشای آنها و زیستن با آنها به هلاکت آدمی و محروم شدنش از کمّ و/یا کیف زندگی و طول و/عرض حیات میشود.

۳-۶. دومین سؤالی که در ذهن خَلَجان میکند اینست که چرا نویسنده ما را به زیستن با توهّمهای کوچک دعوت میکند؟ چرا از ما نمیخواهد که، حال که نمیتوان و/یا نباید از همه‌ی توهّمها برید، زیرا هستند توهّمهایی که به زندگی کمّ و/یا کیف میبخشند، باری، از توهّمهای کوچک ببریم و دست به دامان همان توهّم بزرگ بشویم؟ اگر حقیقت مقدّس و والاترین ارزشها بود، در آن صورت، میبایست با هیچ توهّمی سازش نمیکردیم؛ امّا، حال که، به گمان نویسنده، چنین نیست و در مواردی توهّم بر حقیقت حقّ تقدّم دارد، چرا دل یکدله نکنیم و همه‌ی توهّمهای کوچک را فرونگذاریم و به آن توهّم بزرگ خوشامد نگوییم؟

جواب نویسنده اینست که استقبال از این توهّم بزرگ، دیگر، شدنی نیست و نباید حلقه‌ی اقبال ناممکن بجنبانیم: ” جهت اینکه ما امروزه باید جسورانه و صادقانه با این حقیقت مواجه شویم که عالم غیرمعنوی و نسبت به خیر، جمال، سعادت، یا حقیقت بیتفاوتست این نیست که سرپوش نهادن بر این حقیقت کار ناشایستی است، بلکه صِرْفاً اینست که سرپوش نهادن بر

آن دیگر خیلی دیر شده است، به نحوی که سرانجام کار دیگری جز مواجهه با حقیقت مذکور نمیتوانیم کرد.“

نویسنده بر این عقیده است که گزاره‌ی ” خدایی وجود ندارد که برای هدف خاصّی و با طرح خاصّی دست به آفرینش جهان هستی زده باشد“ (که البتّه آن را به صورتهای مختلف تقریر میکند) حقیقتی است که کتمان آن دیگر امکانپذیر نیست؛ و، با اظهار این عقیده، موجِبِ رویِشِ دو پرسش در ذهن و ضمیر مخاطب میشود: یکی اینکه: از کجا میگویید که گزاره‌ی مذکور حقیقت است؟؛ و دیگر اینکه: از کجا میگویید که کتمان‌ناپذیرست؟

۱-۳-۶. چه دلیلی هست بر اینکه گزاره‌ی ” خدایی وجود ندارد که ...“ حقیقت است؟ بدون اینکه بخواهم حتّا نیم‌نگاهی به آن پرسش جاودانه‌ی ”حقیقت چیست؟“ بیندازم، میتوانم بگویم که برای اینکه بتوانیم گزاره یا قضیّه یا اندیشه یا فکر یا باور یا رأیی را صادق یا حقیقت تلقّی کنیم باید دلیل یا آزمونی در اختیار داشته باشیم که به مَدَدِ آن واقعیّت داشتنِ آن گزاره یا ... اثبات شود. چه دلیل یا آزمونی داریم که به نحوی قاطع و چون و چراناپذیر اثبات کند که گزاره‌ی ” خدایی وجود ندارد که ...“ یا با امور واقع نزدیکی یا هماهنگی یا مطابقت دارد (بنابر نظریّه‌ی مطابقت در صدق) یا با سایر افکار ما سازگاری دارد (بنابر نظریّه‌ی تلائم در صدق) یا از کارآیی عملی برخوردارست (بنابر نظریّه‌ی افاده‌ی عملی در صدق)؟ انصاف اینست که این گزاره نه بدیهیست، نه شهودی، و نه به سودش دلیل یا آزمون قاطعی ارائه شده است، و نه به زیانش و، بنابراین، نه خردپذیرست، نه خردستیز، بلکه گزاره‌ایست خردگریز. چگونه گزاره‌ای را که خردگریزست، یعنی نه در دفاع از خودش استدلال قاطعی میتوان داشت و نه در دفاع از نقیضش، حقیقت تلقّی میتوان کرد، و نقیضش را توهّم؟

نویسنده، خود، میگوید: ” علّت اصلی زوال ایمان هیچ کشف علمی خاصّی نبوده است، بلکه روحیّه‌ی عمومی علم و مفروضات اساسی‌ای بوده

است که علم جدید، از سده‌ی هفدهم بدینسو، برمبنای آنها پیش رفته است ... . نقطه‌ی عطف واقعی از عصر ایمان، یعنی سده‌های میانه، به عصر بی‌ایمانی، یعنی عصر جدید، زمانی پدیدار شد که دانشمندان سده‌ی هفدهم به آنچه "علل غائی" خوانده میشد پشت کردند. علّت غائی یک چیز یا رویداد به معنای هدفی بود که قرار است که آن چیز یا رویداد در عالَم تحقّق بخشد، یعنی هدف کیهانی آن چیز یا رویداد. آنچه پشتوانه‌ی این فکرت بود این پیشفرض بود که نظم یا طرح کیهانی‌ای در کار است و هر چه را وجود دارد میتوان، در تحلیل نهایی، برحَسْب جایگاهش در آن طرح کیهانی، یعنی بر حسب هدف آن چیز، تبیین کرد. افلاطون و ارسطو، و نیز کلّ جهان مسیحیّت سده‌های میانه به این پیشفرض اعتقاد داشتند ... . ایمان به علل غائی معادل این عقیده شد که جهان تحت سیطره‌ی اهدافی است، که احتمالاً اهداف یک موجود ذی‌شعور قاهر است. ... بنیانگذاران علم جدید ... عمدتاً متدیّانی بودند که در اهداف خدا شکّ نداشتند. با اینهمه، این گام انقلابی را برداشتند که عالماً عامداً فکرت هدف، به عنوان چیزی که طبیعت را در ضبط و مهار دارد، را از طبیعتشناسی جدید خود بیرون راندند؛ و این کار را به این جهت کردند که تحقیق در باب اهداف برای مقصود علم، یعنی برای پیشبینی و ضبط و مهار رویدادها، سودی ندارد ... . از این‌رو، از سده‌ی هفدهم بدینسو، علم منحصراً به تحقیق در باب علل [فاعلی] تبدیل شد؛ و تصوّر هدف جهانی مغفول و مطرود گشت." و نگارنده‌ی این سطور میگوید: پشت کردن به علل غائی و بیرون راندن فکرت هدف از طبیعتشناسی و سودمند ندیدن تحقیق در باب اهداف کجا و اثبات عدم وجود علل غائی و هدف جهانی و طرح کیهانی و خدا کجا؟ اینکه من به چیزی پشت کنم و نسبت به آن فارغدل و بیدغدغه شوم و تحقیق در باب آن را برای پیشبرد کار خودم سودمند نبینم سبب نمیشود که آن چیز وجود نداشته باشد یا اگر تاکنون وجود داشته است از این پس رهسپار دیار عدم شود. کارآیی و

افاده‌ی عملی نداشتن یک چیز نه به معنای وجود نداشتن آن است و نه مستلزم وجود نداشتن آن. مثلاً، کاملاً درستست که برای پیشبینی یک کسوف هیچ لزومی ندارد که علّت غائی و هدف کیهانی آن را بدانیم، بلکه کافیست که از علّتِ فاعلی آن باخبر باشیم، امّا از این واقعیّت نمیتوان لزوماً نتیجه گرفت که کسوف علّت غائی و هدف کیهانی ندارد. چه برای عدم این علّت غائی و هدف کیهانی و چه برای وجود آن، ضرورت دارد که، به صورت جداگانه، اقامه‌ی دلیل کنیم.

ماحَصَل اینکه گزاره‌ی " خدایی وجود ندارد که ..." را حقیقت و نقیض آن را توهّم تلقّی کردن کاری شتابزده و سخنی بیدلیل است.

۲-۳-۶. امّا، از باب مماشات با نویسنده، فرض میگیریم که گزاره‌ی مذکور حقیقت باشد. با این فرض نیز، جای پرسش دومی هست، و آن اینکه: چه دلیلی هست بر اینکه حقّانیّت گزاره‌ی " خدایی وجود ندارد که ..." کتمان‌ناپذیرست؟ سخن نویسنده اینست که، حال که نمیتوان و/یا نباید از همه‌ی توهّمها برید، باید با توهّمهای کوچک زندگی به سر بریم، چون آن توهّم بزرگ به حدّی برمَلا و آفتابی شده است که دیگر نمیتوان به آن التزام نظری و عملی ورزید و حال آنکه توهّمهای کوچک کوس رسوایی‌شان هنوز تا بدان حدّ زده نشده است و، از این‌رو، میتوان بدانها دل خوش داشت. امّا به نظر میرسد که اگر "خدایی وجود دارد که ..." توهّمست و عقائدی که درباره‌ی شهرت و افتخار و قدرت و ثروت و ... داریم نیز توهّمند، از لحاظ شدّت و حدّت برمَلا شدن توهّم بودنشان، با هم فرقی نداشته باشند. البتّه، نویسنده به مراد خود از عقائد توهّم‌آمیزی که ما در باب شهرت، افتخار، قدرت، ثروت، و ... داریم تصریح نکرده است تا بتوان دقیقاً معلوم کرد که آیا توهّمی بودن آن عقائد به اندازه‌ی توهّمی بودن (ادّعاییِ) عقیده به وجود خدا آفتابی شده است یا نه؛ امّا، در طول تاریخ، همچنانکه بسیاری از متفکّران و فیلسوفان سعی در اثبات توهّم‌آمیز بودن اعتقاد به وجود خدا کرده‌اند، خَیْلِ

عظیمی از متفکّران و فیلسوفان و الاهیدانان و عارفان و عالمان اخلاق نیز در جهت اثبات توهّم‌آمیز بودن بسیاری از اعتقادات آدمیان در باب شهرت، افتخار، قدرت، ثروت، و ... و نشان دادن آثار و نتایج منفیّ روانی، اجتماعی، و اخلاقیِ شیفتگی به این سنخ امور کوشیده‌اند و، بنابراین، میتوان مدّعی شد که توهّم‌زدایی در هر دو مورد، یعنی هم در مورد آن توهّم عظیم و هم در مورد این توهّمات حقیر، به یک اندازه صورت گرفته است یا، لااقلّ، تفاوت به آن حدّی نیست که نویسنده گمان میبرد.

کوتاه سخن آنکه تحذیر از زیستن با آن توهّم بزرگ و ترغیب به زندگی با این توهّمهای کوچک، اگر براساس مکشوف شدن توهّمی بودن آن توهّم بزرگ و مکتوم ماندن توهّمی بودن این توهّمهای کوچک صورت میگیرد، دفاعپذیر نیست.

وانگهی نویسنده چه توصیه‌ای میتواند داشته باشد برای انسانهایی که در آینده به توهّمی بودنِ این توهّمهای کوچک نیز به همان وضوح پی خواهند برد یا، هم‌اکنون، پی برده‌اند؟

٤-٦. با صَرْف نظر از همه‌ی اشکالات پیشگفته، باز میتوان پرسید که: آیا زیستن با توهّمهای کوچک راه‌حلّ موفّق است یا نه؟ وقتی سخن از راه‌حلّ میرود، نخست باید دید که خود مسأله‌ای که راه‌حلّ، علی‌الادّعاء، در صَدَدِ گشودن و پاسخ گفتن به آن است چیست؟ به نظر نویسنده، خود مسأله این بود که از دیدگاه انسان امروز " زندگی انسان ... بیهدف و بیمعناست. هر چیزی عبثست، و هر کوششی، سرانجام، بی‌ارزش است. آدمی، البتّه، هنوز میتواند در پی غایات پراکنده‌ای، مانند ثروت، شهرت، هنر، و علم باشد و از آنها کسب لذّت کند. امّا زندگیش میان‌تهی است. روحیّه‌ی ناخشنود، نومید، و بیقرار، انسان جدید از اینجا مایه میگیرد." و راه‌حلّ مسأله این شد که با عقائد توهّم‌آمیزی که درباره‌ی شهرت، افتخار، قدرت، ثروت، و ... داریم ــ و به توهّم‌آمیزیشان نیز کمابیش وقوف یافته‌ایم ــ زندگی به سر بریم، یعنی مثل

انسان امروز، که وضع نابهنجار روانی‌اش اصلاً صورت مسأله‌ی ما بود، زندگی کنیم! شگفتا! زندگی انسان امروز یا مطلوبست یا نامطلوب: اگر مطلوبست چرا به صورت مسأله عرضه شد؟ و اگر نامطلوبست چرا به صورت راه‌حلّ ارائه شد؟

البتّه، انصاف اینست که نویسنده، خود، به موقّت بودن این راه‌حلّ، کمابیش، تصریح و اعتراف دارد، چرا که، پیش از پیشنهاد آن، چنین میگوید: " البتّه، میدانیم که کاملاً امکان دارد که یکایک انسانها، انسانهایی که از فرهیختگی بسیار والایی برخوردارند، فیلسوفان، دانشمندان، و به طور کلّی متفکّران، بدون هرگونه اعتقادات دینی، زندگی اخلاقی داشته باشند. امّا پرسش اینست که آیا کلّ یک تمدّن، کلّ خانواده‌ی اقوام و ملل، که تقریباً یکسره از مردان و زنان نسبتاً نافرهیخته فراهم آمده‌اند، نیز قدرت چنین کاری را دارند یا نه. البتّه، نتیجه این میشود که اگر میتوانستیم اکثریّت عظیم انسانها را به مرتبه‌ی فرهیختگی جمع بسیار معدود فرهیختگان کنونی برکشیم، میتوانستیم از وقوع فاجعه جلوگیریم؛ و از طریق شیوه‌های آموزش همگانی نرم‌نرمک در این جهت نیز سیر میکنیم. امّا ظاهراً مسأله‌ی مهمّ به مهلت زمانی مربوط میشود. شاید تا صد سال دیگر بیشتر جمعیّت [کره‌ی زمین]، به میزان کنونی، چنان فرهنگ و تمدّن والایی یافته باشند که بتوانند آرمانهای عالی را با فقدان دین جمع کنند. امّا ممکنست مدّتها پیش از اینکه به چنین مرحله‌ای برسیم تمدّن ما دچار انحطاط و سقوط شده باشد. در طیّ این دوران برزخی، چگونه زندگی کنیم؟" امّا، به هیچ‌وجه، معلوم نمیدارد که انسانهای بسیار فرهیخته به چه شیوه و شگردی میتوانند در فقدان هرگونه اعتقادات دینی زندگی اخلاقی داشته باشند و آرمانهای عالی را حفظ کنند؛ و، بنابراین، راه‌حلّ اساسی همچنان ناگفته و در پرده‌ی ابهام میماند. به عقیده‌ی نویسنده، " فیلسوفان و متفکّران عموماً میتوانند واقعاً کمکی بکنند. امّا این کمک بغایت اندکست. آنچه فیلسوفان میتوانند کرد اینست که نشان دهند که

نه نسبیّت اخلاقیّات واقعاً از ادلّه‌ای که گمان میرود که مؤیّد آن‌اند نتیجه میشود، و نه نفی اختیار. نیز میتوانند، در جهت کشف یک مبنای واقعی غیردینی برای اخلاقیّات، که بتواند جایگزین مبنای دینی‌ای شود که از میان رفته است، بکوشند.“ اما در این باره که این مبنای واقعی غیردینی برای اخلاقیّات چگونه چیزی است سخنی نمیشنویم.

۷. با اینهمه، این سخن استیس سخت دلنشین است که: ” متمدّن واقعی بودن بدین معناست که بتوانیم بدون هرگونه اتّکاء و اتّکال بر رؤیاهای کودکانه‌ای که آدمیان را تاکنون پشتگرم میداشته‌اند بر پای خود بایستیم و شرافتمندانه زندگی کنیم. مدّعی نیستم که چنین زندگی‌ای با شادمانی سرخوشانه‌ای توأم خواهد بود. امّا معتقدم که میتواند زندگی‌ای باشد همراه با رضایتی بی‌دغدغه و تشویش، پذیرش تسلیم‌آمیز آنچه گریزناپذیرست، در انتظار امور محال ننشستن، و شاکر دلخوشیهای کوچک بودن.“

۶

معنای زندگی در ادیان جهان*

هیوستن اسمیت

---

*. مشخّصات کتابشناختی اصل این نوشته چنینست:

Smith, Huston, "The Meaning of Life in the World's Religions " in Runzo, Joseph and Martin, Nancy M. (ed.), *The Meaning of Life in the World Religions* (Oxford: Oneworld Publictions, 2000), pp. 255-66

هیوستن اسمیت، یکی از برجسته‌ترین صاحب‌نظران جهانی در زمینه‌ی دینشناسی مقایسه‌ای (Comparative religion) و فلسفه‌ی دین است. این فیلسوف امریکایی، که استاد فلسفه‌ی دانشگاه‌های MIT (= مؤسّسه‌ی فنّاوری ماساچوست) و کالیفرنیا و استاد دینشناسی دانشگاه سیراکیوز است، از سنّتگرایان پرآوازه‌ی روزگار ماست. کتاب [*The World's Religions*=ادیان جهان] او یکی از متون ماندگار و معیارین حوزه‌ی دینشناسی است. پاره‌ای از کتابهای دیگر او عبارتند از:

فراسویِ نگرش پساتجدّد — *Beyond the Post-Modern Mind*

حقیقت ازیادرفته — *Forgotten Truth*

جستارهایی در باب دین جهانی — *Essays on World Religion*

معنای زندگی فَوْری و فَوْتی‌ترین مسأله است.

آلبر کامو[1]

در آنچه در پی میاید، به موضوع معنای زندگی در ادیان جهان از موضعی میپردازم که آن را موضع عموم ادیان میدانم و فقط برای اینکه نکاتی را که خواهم گفت تثبیت کنم و برایشان مثالهایی بیاورم به ادیان خاصّ اشاره میکنم. نیمه‌ی نخست توصیفی خواهد بود. با ابتناء بر این فرض که موضع اساسی ادیان اینست که زندگی معنادارست، نخست، میکوشم تا تفسیری آفاقی[2] از معنای زندگی -به تعبیری گستاخانه، تفسیری از منظر الاهی- عرضه دارم و، سپس، به راههای عمده‌ای که انسانها از طریق آنها به آن معنا دست مییابند اشاره میکنم. نیمه‌ی دوم مکتوب من به ارزیابی اختصاص دارد؛ [یعنی به اینکه] آیا موضع ادیان راجع به معنای زندگی درستست یا نه.

موضع ادیان

اینکه زندگی معنادارست موضع اصلی دین است، و این ادّعا را هم به نحو اَنْفُسی[3] ایضاح میتوان کرد و هم به نحو آفاقی[4]، و فرق این دو شیوه هم در اینست که آیا پیش و بیش از هر چیز در فکر معنای زندگی برای خودمانیم یا اینکه سعی داریم تا معنای زندگی را در چارچوب نظام کلّی امور تعیین کنیم. کار را با شیوه‌ی دوم آغاز میکنم.

---

۱. Alert Camus، ، رمانِنویس، مقاله‌نویس و نمایشنامه‌نویس فرانسوی (۱۹۶۰ـ۱۹۱۳) و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ادبیّات در ۱۹۵۷.

2. objective

3. subjectively

4. objectively

معنای آفاقی زندگی

اگر از موضع کلّ امور نظر کنیم، میبینیم که معنا و اهمیّت حیات انسانی عبارتست از اینکه این حیات چگونه عدم تناهی خدا را نمایش میدهد ـیا، به تعبیری، تحقّق میبخشد. اینکه ما در اینجاییم ثابت میکند که ممکن‌الوجودیم، و اگر ممکن‌الوجود میبودیم امّا در اینجا نمیبودیم، به عدم تناهی خدا لطمه میخورد؛ و (به تعبیری ناپخته و عاری از ظرافت) کمال خدا دستخوش نقص میشد، و خدا کمال نمیداشت. کوتاه سخن اینکه اگر ما نمیبودیم خدا خدا نمیبود.

این تلقّی از امور به زندگی ما اهمیّت میبخشد، امّا بیانی که از آن به دست میدهند موجزست و، از این‌رو، من آن را تفصیل میدهم. من با ارنست کاسیرر[1]، آرتر لاوجوی[2]، و عموم طرفداران فلسفه‌ی جاودانه[3] در این نکته موافقم که همه‌ی فلسفه‌ها و ادیان سنّتی تقریری از سلسله‌ی عظیم وجود[4] را

---

۱. Ernst Cassirer، فیلسوف آلمانی (۱۹٤۵ـ۱۸۷٤).

۲. Arthur Lovejoy، فیلسوف آلمانی‌تبار امریکایی (۱۹٦۳ـ۱۸۷۳) که عنوان یکی از مهمّترین کتابهایش نیز *The Great Chain of Being* [= سلسله‌ی عظیم وجود = زنجیره‌ی بزرگ هستی] است.

۳. the perennial philosophy، یعنی سنّت فلسفی بعضی از متفکّران بزرگ جهان، از افلاطون و ارسطو و توماس آکوئینی گرفته تا اخلاف جدید آنان، که به مسائل مربوط به واقعیّت نهایی (مانند حقیقت وجود) میپردازد و احیاناً بر عرفان و راز آشنایی تأکید دارد.

٤. the Great Chain of Being. اعتقاد به «سلسله عظیم وجود» مبتنیست بر اصل جامعیّت و وفور، که نَسَبش به آثار افلاطون بازمیگردد و مفادش اینست که هرچه ممکن‌الوجود باشد باید فعلیّت و تحقّق و وجود یابد. این اصل، در فرهنگهای فلسفی یهودیّت، مسیحیّت، و اسلام به عقیده به عالَمی دارای سلسله مراتب که در آن موجودات از مراتب متفاوت وجود برخوردارند انجامیده است. نظریّه‌ی عوالم نامتناهی جوردانو برونو، (Giordano Bruno)، فیلسوف ایتالیایی (۱٦۰۰ـ۱۵٤۸)، و اصل جهت کافی لایبنیتس (Leibniz)فیلسوف و ریاضیدان آلمانی (۱۷۱٦ـ۱٦٤٦)، از دل اصل مذکور برآمده‌اند.

مسلّم میگرفتند که عالم واقع را به صورت مثلّثی وارونه تصوّر میکند ـ همان یگیسدریل[۱] فرهنگ اسکاندیناویایی، و درخت اشوته[۲] در اوپه‌نیشدها[۳] که ریشه‌هایش در آسمان‌اند و شاخه‌هایش به سوی پایین فروریخته‌اند و جهان سمساره[۴] را پدید میاورند.[۱] قاعده‌ی فوقانی این مثلّث همان وجود کامل[۵] است که در هر یک از مراتب وجود متوسّط سَرَیان دارد، تا برسد به ضعیفترین وجوداتی که در پایینترین مرتبه واقعند و به زحمت از چنگ عدم گریخته‌اند.

اخترشناسان میگویند که مرکز عالم همانجایی است که اخترشناس اتّفاقاً ایستاده است، و از لحاظ مابعدالطّبیعی نیز ما خود را واقع در وسط موجودات میبابیم که، فارغ از اینکه استعاره‌های بهشت و دوزخ را چگونه تفسیر کنیم، بهشت بر فراز سرمان است، و دوزخ در زیر پایمان. اگر از این مرکز به موجودات بنگریم، میبینیم که چهار ساحت از ساحتهای سلسله مراتب وجودی چنان اهمّیّتی برای اغراض انسانی دارند که در هر جامعه‌ی شناخته‌شده‌ای به چشم میخورند، اگرچه از لحاظ میزان تصریحی که به آنها میشود جوامع تفاوتهای فراوانی با هم دارند. این چهار ساحت از یک " برش" اوّلیّه‌ی اساسی که [عالم] وجود را به دو نیمه تقسیم میکند ـ" این

---

1. *yiggisdril*

۲. asvattha (یا: ashvattha)، در آیین هندو، به معنای درخت حیات است و، چون رمز وجود کیهانی است، اینکه ریشه‌هایش در آسمان‌اند حاکی از این است که منشأ وجود در ساحتهای متعالی است و اینکه شاخه‌ها و برگهایش بر زمین‌اند حاکی از اینکه عالم مادّیّات فراورده‌ی عوالم غیرمادّی است.

۳. Upanishada، در آیین هندو، بخش پایانی شْروتی (shruti) (= جزء وحیانی وِدا) و مبنای مهمّ و ودانته (= نتیجه‌گیری فلسفی برآمده از وادها)اند.

٤. samsaric worl. در آیین هندو، سمساره به معنای چرخه‌ی زایش مرگ، و باززایش است که هر انسانی، مادام که دچار جهل و غفلت است و نمیداند که با برهمن وحدت دارد، گرفتار آن است.

5. ens perfectissimum

جهان“ و ” جهان دیگر“ ـ و سپس هریک از این دو نیمه را به اقسام کوچکتری منقسم میسازد حاصل میایند.

برای غرب، افلاطون[۱]، در تمثیل غار، که در آن جهان سایه‌ها، در درون غار، با جهان آفتابی بیرون از آن تقابلی منفی دارد، یگانه استعاره‌ی نافذ را برای نشان دادن تمایز ”این جهان“ از ” جهان دیگر“ فراهم آورد. هر دینی، به روشی خاصّ خود، حَوْلِ محورِ تمایزی از این قبیل میچرخد، به حدّی که میتوان گفت که وجود این تمایز همان چیزی است که موجب میشود که جهانگریی دینی شود. میرچئا الیاده[۲] این نکته را مسلّم میدانست و به همین جهت به بررسی خود درباره‌ی تاریخ دینی عنوان امر قدسی و امر دنیوی[۳] داد، و کارلوس کاستانِیدا[۴]، وقتی که یکی از کتابهای خود را واقعیّتی دیگر[۵] عنوان داد، به همین نکته اشاره داشت. و امّا اقسام کوچکتر این دو جهان: ” این جهان“ به دو بخش دیدنی و نادیدنی تقسیم میشود، و ” آن جهان“ به دو جنبه‌ی شخصی و فراشخصی خدا. حال باید هریک از این چهار بخش

---

۱. Plato حکیم یونانی (۳٤۷ یا ۳٤۸ـحدود ٤۲۸ ق. م.) که در دفتر هفتم کتاب جمهوری خود تمثیل غار را آورده است.

۲. Mircea Eliade، رمانویس و تاریخنگار ادیان رومانیایی (۱۹۸۶ـ۱۹۰۷). مشخّصات کتابشناختیِ اصلِ آلمانیِ کتابِ مذکور در متن چنینست: *Das Heilige und das Profane: Von Wesen des Religiösen, (Munich: Rowohlt, 1957)* و مشخصات کامل کتابشناختی نخستین چاپ ترجمه‌ی انگلیسی آن:

The Sacred and the Profane: the Nature of Religion (New York: Harper, 1959).

3. The Sacred and the Profane

٤. Carlos Castaneda، انسانشناس برزیلی (ـ۱۹۳۱). کتاب مذکور در متن دومین کتاب از مجموعه‌ی کتابهایی است که وی درباره‌ی احوال و تجاربش با دون خوآن (Don Juan)، یک جادوگر سرخپوست یاکی از اهالی شمال مکزیک، نوشته است، و مشخّصات کتابشناختی کامل آن بدین قرار است:

A Separate Reality: *Further Conversations with Don Juan* (New York: Simon and Schuster, and London: Bodley Head, 1971)

5. A Separate Reality

جهان را وصف کرد.

پیش از اختراع ذرّه‌بین، قسمتِ دیدنیِ این جهان شامل چیزهایی بود که حواسّ جسمانی ما گزارش میکنند، امّا اختراع میکرسکوب، تلسکوپ، و دیگر شیوه‌های دامنه‌افزایی[1]، به تعبیری، حواسّ ما را به ژرفاهای بیشتری از طبیعت رسوخ و نفوذ داده‌اند. این دامنه‌افزاییها سبب میشوند که امروزه بهتر آن باشد که جهان دیدنی را همان عالم طبیعت بدانیم ـ یعنی همه‌ی آنچه حواسّ ما، به ضمیمه‌ی علوم تجربی، ادراک میکنند.

و امّا قسمت نادیدنی یا غیرمادّی "این جهان": ما در افکار و احساسات خود مستقیماً با این قسمت مواجه میشویم، امّا نگرشهای سنّتی و متجدّدانه، در این باب که امور غیرمادّی تا کجای جهان آفاقی امتداد میبابند، اختلاف بنیادین دارند. در جهاننگری سنّتی، آگاهی ـ که مؤکّداً نادیدنی است ـ اصل بود، و مادّه، مانند کوههای یخ در دریا، از دل آگاهی سر بر میاوَرْد. تجدّد این تصویر را برعکس میکند. امروزه، مادّه را اصل میدانند، و آگاهی را عموماً شبه پدیداری تلقّی میکنند که، مانند بخاری که از کتری جوشان برمیخیزد، از اندامواره‌های زیستی پدید میاید و وجودی مستقلّ از آنها ندارد. در جوامع سنّتی، فرشتگان، اجنّه و شیاطین، قدّیسان حامی[2]، همپیمانان شَمَنها[3]، پریان جنگلها، و انواع بیشمار مجرّدات جهان را میانباشتند و وجود

---

۱. amplification. مراد از شیوه‌های دامنه‌افزایی شیوه‌هایی است که به مَدَدِ آنها دامنه‌ی ادراکات حسّی حواسّمان توسعه یا تقویت میبابد.

۲. patron saint، در مسیحیت، مراد از " قدّیس حامی" قدّیسیست که برگزیده میشود تا، در عالم بالا، شفیع یا حامی مخصوص مکان، شخص، یا تشکیلات خاصّی باشد.

۳. shamanic allies. در دین بعضی از اقوام شمال شرقی آسیا، که به وجود ارواح نیک و بد ایمان دارند، " شمن" به روحانی یا جادوپزشکی اطلاق میشود که میتواند مستقیماً با ارواح ارتباط برقرار کند و آنها را تحت تأثیر قرار دهد و از آنها کمک بگیرد. مراد از " همپیمان شَمَن" روحیست که با شمن پیمان بسته و با او مساعدت و همکاری دارد.

اینها همانقدر عادی و متعارف بود که وجود کوهها و رودها. حکمتِ رایجِ امروز این مجرّدات را نَفْیِ بَلَد کرده است، و موجودات نادیدنی را از سراسر جهان خارج ساخته و آنها را به قلمروِ اندامواره‌های زیستی و احساسات آنها گسیل داشته است، و انسانها بر این احساسات افکار را نیز افزوده‌اند.

و امّا "جهان دیگر": در همه جا شاهدیم که این جهان دیگر به دو قسم کوچکتر تقسیم میشود: از سویی، جنبه‌های ظاهری، شخصی، و شناختی خدا و، از سوی دیگر، مَکْمَنِ باطنی، فراشخصی، و اکتناه‌ناپذیر او ـ و به اصطلاح بعضی، ورطه‌ی الاهی.

برای نیل به خدای شخصی، فقط لازمست که کار را با فضائل انسانی خود شروع کنیم و آنها را، تا آنجا که قوّه‌ی خیال ما پر پرواز دارد، تعالی بخشیم. زوائدی را که بر این فضائل، وقتی که در ما ظاهر میشوند، عارض میگردند و آنها را زنگار گرفته و مکدّر میدارند کنار بزنید، فضائل پاک و بی‌عیب و نقصی را که از این طریق حاصل میایند به عدم تناهی اکتناه‌ناپذیر خدا نسبت دهید، و آنک خدای شخصی. انسانها میتوانند مهر بورزند، بدانند، و بیافرینند. از بسیاری جهات، زیبایند. خدا، در نحوه‌ی وجود شخصی‌اش، مَجْمَعِ مثالی و ازلی جمیع این فضائل و بیش از اینهاست: اَسماءِ حُسْنایِ نود و نه‌گانه‌یِ اللّه.

خدای شخصی وهم و خیال نیست؛ اعیان ثابته در قیاس با انعکاسات اینجهانی‌شان از واقعیّت بیشتر، و نه کمتر، برخوردارند. با اینهمه، مادام که ما باشیم و جنبه‌های شناختنی خدا، در نمییابیم که خدا واقعاً چیست. چون امر نامتناهی را نمیتوان از امور متناهی قیاس گرفت، همه‌ی افکار ما درباره‌ی خدا در حکم انگشتهایی‌اند که به ماه اشاره میکنند؛ میتوانند نگاه ما را به آن سو معطوف دارند. امّا از آنچه منظورست فاصله‌ای دارند بیش از فاصله‌ی

← با ارواح ارتباط برقرار کند و آنها را تحت تأثیر قرار دهد و از آنها کمک بگیرد. مراد از "همپیان شَمَن" روحیست که با شمن پیمان بسته و با او مساعدت و همکاری دارد.

خاک و افلاک. خدای فراشخصی ـنه غیرشخصی!ـ وصف‌ناپذیر همان ماه است که خدای شخصی بدان اشاره میکند. به تعبیر الاهیّات، خدای فراشخصی همان حوزه‌ی الاهیّات تنزیهی، در تقابل با الاهیّات تشبیهی، است، یعنی همان طریقه‌ی سلبی که مؤخّر از طریقه‌ی ایجابی است. چنانکه نظری اجمالی به سه خانواده‌ی بزرگ ادیان تاریخی نشان میدهد، این تمایز تمایزی فراگیر است. در شرق آسیا، و در آیین کنفسیوس[۱]، به شنگ‌تی[۲]، نبای برین، و فراتر از او، تین[۳]، آسمان، برمیخوریم. در آیین دائو[۴]، دائویی هست که میتوان از آن سخن گفت، و دائویی که کلام به گَردش نمیرسد. در جنوب آسیا، آیین هندو[۵] سَگُونَه بُرَهْمَن[۶] ـیعنی خدا با اوصاف یا کیفیّات سَت[۷]،

---

۱. Confucianism، آموزه‌ای ناظر به امور حکومتی که جنبه‌های فلسفی، دینی، و اجتماعی ـسیاسی‌ای را که در تعلیمات کنفسیوس، حکیم چینی (۴۷۹ـ۵۵۱ ق. م.)، انعکاس یافته‌اند با هم آمیخته است.

2. *shang ti* 3. *tien*

٤. Taoism. این لفظ و اصطلاح در غرب به دو نهضت فلسفی و دینی چینی اطلاق میشود که با هم تفاوت ماهوی دارند: یکی آیین فلسفی دائو، که مهمّترین نمایندگانش لائودزو، (۲۸٦ـحدود ۳٦۹ ق.م.)، حکیم چینی همروزگار کنفسیوس، و جوانگ دزو (Chuang-tzu) در (Lao-tzu)، حکیم چینی‌اند؛ و دیگری آیین دینی دائو که متشکّل از مکاتب گوناگونی، که معنایِ است. "دائو"، نوشته‌ی لائو ("Tao") لُغَویِ آن، در زبان چینی، راه است و به معنای تعلیم هم میاید، نخستین بار در کتاب دائو د جینگ اوّل، که همه *(Tao-te ching)*دزو، به معنای مبدء چیز را فرامیگیرد و همه‌ی ظواهر از آن به ظهور میرسند، به کار رفت. به این معنا، دائو واقعیّتیست که عالم را پدید میاورد و خود نامی ندارد و قابل تسمیه نیست. علاوه بر اینکه منشأ اوّلیّه‌ی هر موجودی است، مرجع همه‌ی موجودات نیز هست. نادیدنی، ناشنیدنی، اکتناه‌ناپذیر، صورت همه‌ی بیصورتها، و سرمدی است.

٥. Hinduism. این لفظ و اصطلاح بر نظام مردم هند اطلاق میشود، که نظامیست بدون بنیانگذار، و مراتب گونه‌گونی از بصیرت دینی، از سحر و جادو گرفته تا آرمانگرایی اخلاقی، در متون مقدّس و اعمال و مناسک آن حضور دارند.

٦. *saguna* Brahman در آیین هندو، "برهمن" بر امر مطلق، سرمدی، و فناناپذیری

←

چیت[۸]، و آننده[۹] ــ و نیرگونه برهمن[۱۰]، یعنی نِتی نِتی[۱۱] خدایِ وَرایِ وصف، را به ما ارزانی میدارد. آیین بودا، به علّت موضع مبهمی که در قبال خدا دارد، مورد خاصّی است، امّا خدای شخصی اگر چه در آیین اوّلیّه‌ی بودا غائبست، نمیتوانست به مدّتی نامحدود طَرْد و نَـفْی شود و [از این‌رو]، در طریقه‌ی مهایانه[۱۲]، در شخصِ ایزد-بانوی رحمت یا امیده‌بودا[۱۳]ی فرقه‌ی سرزمین

← اطلاق میشود که یگانه امر وحدانی متعالی است. کتابهای مقدّس این آیین دو جنبه‌ی برهمن را از هم تفکیک میکنند: یکی جنبه‌ی عالی آن که ساحت برهمنِ بی‌کیفیّت (= نیرگونَه برهمن) است؛ و دیگری جنبه‌ی دانی آن که در آن ساحت، برای اینکه بتوان او را ستود و پرستید، به برهمن کیفیّاتی (= گونَه) نسبت داده میشوند (= سَگونَه برهمن). در یکی از اوپه‌نیشدها آمده است: ”برهمن آگاهی محض است، بدون اجزاء، و بدون صورت. برای کمک به سالک، در جهت جدّ و جهدی که برای تسلیم شدن به برهمن میکند، رموز و کیفیّاتی بر او مزید کرده‌اند.“ برهمن همراه با کیفیّات به ایشوره (Ishvara) تبدیل میشود. یعنی به خدای شخصی‌ای که میتوان او را پرستید و ستود.

۷. *Sat* در آیین هندو، به معنای وجود مطلق، سرمدی، و ثابت.

۸. *cit* (یا: *Chit*)، در آیین هندو، به معنای آگاهی مطلق.

۹. ananada، که معنای لغوی آن در زبان سنسکیت ” سعادت“ و ” ابتهاج مطلق“ است، در آیین هندو، و در مقام توصیف برهمن، به معنای سعادت مطلق و بی‌دگرگونی است.

۱۰. *nirguna* Brahman به پینوشت شماره‌ی ۲۵ بنگرید.

۱۱. *neti, neti* این عبارت، که معنایِ لُغَویِ آن در زبان سنسکریت ” نه این، نه این“ است، در آیین هندو، برای نَفْیِ ظواهرِ سرتاسرِ عالم و برای اثبات اینکه فقط برهمن، و نه هیچ چیز دیگری، وجود دارد به کار میرود. اگر این معرفت را که واقعیّت نهایی نه این است و نه این در مورد همه‌ی تجلّیات و ظواهر به کار بندیم، به عقیده‌ی پیروان نظام فکری و دانته‌ی غیر ثَنَوی (Advaita-Vedānta)، قدم در راهی گذاشته‌ایم که به تمیز سَلْبی مینجامد، و این تمیز و تشخیص سَلْبی و نَفْیی همان طریقه‌ی عقلی اهل جنانه (به پینوشت صفحه‌ی ۱۶۷ بنگرید) است.

۱۲. Mahayana، این واژه، که معنای لغویش در زبان سنسکریت ”چرخ بزرگ“ است، بر دو مکتب بزرگ آیین بودا اطلاق میشود (و مکتب دیگر هینه‌یانه Hīnayāna به معنای لغویِ ”چرخ کوچک“ نامیده میشود). وجه تسمیه‌ی این مکتب به این نام ←

پاک[۱۴]، که نامش اگر در طیّ عمر حتّا یکبار با خلوص نیّت بر زبان جاری شود مؤمن را به بهشت غربی[۱۵] رهنُمون میشود، حلول میکند. خدای فراشخصی، البتّه، در آیین بودا، یکسره در شونْیَتا[۱۶] و نیروانه[۱۷] آرمیده است. و بالاخره (و برعکس‌ِوضع و حال آیین بودا) خانواده‌ی ادیان غربی یا

← اینست که به یُمْنِ رویکرد چندین جانبه‌ای که دارد راه رهایی را به روی جمع عظیمتری از مردم میگشاید و، در واقع، نیّتش رهایی‌بخشی به همه‌ی موجودات است.

۱۳. Amida Buddha از لحاظ لغوی، Amida، در زبان ژاپنی، و Amitābha (=امیتابَه) و Amita (= امیتَه)، در زبان سنسکریت، به معنای ” نور نامتناهی“ یا ” فروغ بیکران“اند. امیده بودا یکی از مهمّترین و پرآوازه‌ترین بوداهای مکتب مهایانه است که حاکم بهشت غربی (به پینوشت دوم صفحه‌ی بعد بنگرید) است. او در کانون پرستش مکتب سرزمین پاک (به پینوشت بعدی بنگرید)، که مکتبی متعلّق به آیین بودایی چین و ژاپن است، قرارداد و مظهر و رمز رحمت و حکمت است.

۱٤. the Pure Land sect. مکتب سرزمین پاک، که مکتب نیلوفر نیز خوانده میشود، یکی از مکاتب آیین بودایی چین و ژاپن است که، در ٤۰۲ میلادی، به دست راهب چینی، به نام هوی-یوآن (Hui-yuan)، تأسیس شد و به دست هونن (Honen) به ژاپن رسید. هدف پیروان این مکتب اینست که در سرزمینِ پاکِ امیده‌بودا (به پینوشت قبلی بنگرید) از نو زاده شوند. این سرزمین پاک، که همان بهشت غربی (به پینوشت بعدی بنگرید) است، وجه تسمیه‌ی این مکتب و فرقه است.

۱۵. Western Paradise. بهشت غربی، یا سرزمین پاک را، که مورد اعتقاد مکتب است، نباید به معنای مکانی گرفت، بلکه نحوه‌ای آگاهی است که البتّه آخرین منزلگاه مؤمن و سالک نیز نیست، بلکه مرحله‌ایست ماقبل نیروانه (به پینوشت آخر همین صفحه بنگرید).

۱٦. *shunyata* که معنای لغویش در زبان سنسکریت ” تهیا“ یا ” خلأ“ است، اندیشه‌ی کانونی آیین بودا است. شونیتا حامل همه‌ی پدیدارها و ظواهر، و ساری و جاری در همه‌ی آنها، است و تطوّر و تحوّل آنها را امکانپذیر میسازد.

۱۷. nirvana، که معنای لغویش در زبان سنسکریت ”خاموشی“ و ”نابودی“ است، در همه‌ی شُعَبِ آیین بودا بر هدف همه‌ی ریاضتها اطلاق میشود: حالت سعادت و ابتهاج کاملی است که از طریق خاموش و نابود شدن وجود و حیات فردی و استغراق و فنای نَفْس در روح اعلی یا از طریق خاموشی گرفتن و نابود شدن همه‌ی خواهشها و شهوات حاصل میاید.

ابراهیمی همه‌ی اهتمام خود را مصروف خدای شخصی میکند ـ خدای ابراهیم، اسحاق، و یعقوب؛ پدر خداوندگار و منجی ما عیسی مسیح در مسیحیّت؛ و اللّه با نود و نه اسمای حُسْنایش ـ امّا خدای فراشخصی [نیز] مفقود نیست. در اِیْن سوف[۱] آیین قبّاله[۲]، در مسیحیّت، در ابر نادانی[۳]، در الوهیّت[۴] اکهارت[۵]، و «خدای فراسوی خدا»[۶]ی تیلیش[۷]، و، در اسلام، در صدمین اسم اللّه، که (چون بر زبان‌آوردنی نیست) از ذکر و تسبیح صوفیان غائبست، چشمان به این خدای فراشخصی می‌افتد.

حال که جای چهار مرتبه‌ی مهمّتر عالم واقع مقرّر و معلوم شد ـ البتّه، مهمّ برای ما انسانها؛ بقیّه به ما ربطی ندارد ـ میتوانیم به مسأله‌ی معنای زندگی بازگردیم. تا آنجا که ما میدانیم، انسانها یگانه موجوداتی‌اند که با همه‌یِ این چهار ساحتِ عدمِ تناهیِ خدا تداخل دارند. اینکه بدن دیدنی و ذهن نادیدنی داریم امریست واضح، و دین نَفْس را نیز به این دو میافزاید. بیشتر اشخاص در همین جا متوقّف میشوند، امّا اهل باطن، در هر سنّتی که

---

۱. "*ein sof*"، که معنای لغویش در زبان عبری " بینهایت" است، در آیین قبّاله (به پینوشت بعدی بنگرید) بر ذات الاهی اطلاق میشود.

۲. Kabbalah، که معنای لغویش در زبان عبری " سنّت" یا " علم نقلی" است، نام نوعی فلسفه‌ی دینی اسرارآمیز است که بعضی از علمای یهود، مخصوصاً در سده‌های میانه، بسط دادند و مبتنی بر تفسیر عرفانی متون مقدّس یهودیّت است.

۳. *The Cloud of Unknowing*، اثری عرفانی از نویسنده‌ی انگلیسی ناشناخته‌ای که در اواسط قرن چهاردهم نوشته شد و نخستین بار در ۱۸۷۱ انتشار یافت.

٤. *Gottheit*، اکهارت واژه‌ی آلمانی Gottheit، را، که از لحاظ لغوی به معنای "الوهیّت" (معادل Godhead انگلیسی) است برای اشاره به ساحت فراشخصی خدا به کار برده است، در مقابل ساحت شخصی خدا، که برای دلالت بر آن از واژه‌ی آلمانی Gott ، به معنای " خدا" (معادل God انگلیسی) بهره جسته است.

۵. [Meister] Eckhart عارف آلمانی (؟۱۳۲۷ ـ ؟۱۲٦۰)، که در ۱۳۲۷ به جهت آموزه‌های عرفانی‌اش متّهم به ارتداد شد.

6. God-beyond-God

۷. Tillich، الاهیدان پروتستان‌مذهب آلمانی‌تبارِ آمریکایی (۱۹٦۱ ـ ۱۸۸۹).

باشند، روح را نیز [بر این مجموعه] میافزایند و فهرست خودمان را بدین صورت تکمیل میکنند: بدن، ذهن، نَفْس، و روح. و از لحاظ آفاقی و از منظر الاهی اینست معنای زندگی انسانی: متحقّق ساختن و به کمال رساندن عدم تناهی خدا، از این طریق که در این عدم تناهی نوعی از موجودات را مندرج کنیم که، علی‌رغم تناهیشان، همه‌ی چهار مرتبه‌ی عمده‌ی عالم واقع را، البتّه با وضوحی که [هر چه از سوی بدن به طرف روح میرویم] کاهش مییابد، در خود جای میدهند و میتوانند همه‌ی آنها را تجربه کنند.

دستیابی به معنای زندگی

من به عنوان یک جنانه یوگی[1] که دستیابی عمده‌اش به خدا از طریق

---

۱. *jnana yogi*. واژه‌ی *yoga*، که معنای لغویش در زبان سنسکریت " یوغ" است، در آیین هندو به معنای ضبط و مهار کردن خود برای خاطر خدا و به قصد وصال او به کار میرود. در این آیین، طریقه‌های یوگایی عدیده‌ای عرضه شده‌اند که هر یک از آنها با طبیعت، مزاج، و سنخ روانی گروهی از اهل طلب و سلوک سازگاری، مناسبت و سنخیّت دارد. مهمّترین این طریقه‌های یوگایی ـ و نه همه‌ی آنهاـ عبارتند از: کَرْمَه یوگا، یعنی طریقه‌ی عمل نوعدوستانه و ایثارگرانه (به پینوشت چهارم صفحه‌ی ۱۷۶ بنگرید)، بکتی یوگا، یعنی طریقه‌ی عشق خالصانه به خدا (به پینوشت شماره‌ی سوم صفحه‌ی ۱۷٦ بنگرید)، راجَه یوگا، یا یوگای شاهوار، یعنی طریقه‌ی ریاضت و مراقبه (به پینوشت آخر صفحه‌ی ۱۷۱ بنگرید)، و جنانَه یوگا، یعنی طریقه‌ی معرفت انتزاعی و علم حصولی، هرکس میتواند به اقتضای سنخ روانی خودش به یکی از این طریقه‌ها عمل کند و به خدا برسد.

جنانَه یوگا، چنانکه گفته شد، طریقه‌ی تحلیل و معرفت عقلی است. لازمه‌ی این طریق نه فقط ذهن تیز، سریع‌الانتقال، دقیق، و وقّاد است، بلکه وارستگی و بیطرفی و بیتعصّبی و استقلال رأی، انکار نَفْس، و وضوح فکری و روشن‌اندیشی هم هست و باید بر هرگونه جهل و غفلت غلبه کرد. جنانَه یوگی کسی است که طریقه‌ی جنانَه یوگا را در پیش گرفته است. (با توجّه به این توضیحات، اینکه نویسنده جنانَه یوگا را طریق بصیرت شهودی قلمداد کرده است، برای مترجم ناپذیرفتنی و، لااقلّ، قابل مناقشه یا سؤال‌برانگیز است.)

معرفت یا بصیرت شهودی است، ایـن تـقریر از مـعنای زنـدگی را کـاملاً قانع‌کننده میدانم. برای زندگیمان چه اهمیّتی میتوانیم خواست، بیش از اهمیّتی که ناشی از این است که سهم خود را در به مقام خدایی رساندن خدا ایفاء کنیم؟ وقتی کسی هدف زندگی را از چارلز هارتسهورن[1] پرسید و او گفت: ”جهان را زیباتر کردن.“ غلط نیست؛ و با توجّه به این واقعیّت که، مانند آنها که در دامِ ایندرا[2] افتاده‌اند، جمیع اسماءِ حُسْنایِ خدا صبغه‌ی اسمهای دیگر را پیدا میکنند، در واقع، درست هم هست. برخلاف هارتسهورن، اهل بـاطن قائلند به اینکه هیچیک از کارهایی که ما میتوانیم کرد نمیتواند به زیبایی‌ای که خدا مدام در جهان میبیند لطمه زند، امّا این نزاع از اخـتلافات داخـلی الاهیدانان است که ما، در اینجا، به آن کاری نداریم.

چنانکه گفتم جنانه‌یوگی‌ها از این تقریر از معنای زندگی راضیند، امّا تعداد اینان، نسبتاً کمست، و پاسخشان در سایر سنخهای روحانی چندان اثـری ندارد ـ و تقریباً چیزی بیش از نوعی کاوش در عواطف و افکار خـود و بازی با کلمات نیست. بیشتر اشخاص اهل ظاهرند، و این بدان معناست که [به نظر آنان] احساس (یا، به گفته‌ی خودشان، تجربه) بیش از فکر اهمیّت دارد؛ و این نیز، به نوبه‌ی خود، بدان معناست که نیاز دارند که معنای زندگی را احساس/تجربه کنند، نه اینکه فقط چیزی را تصدیق کنند که به نظرشان همچون مبنای منطق و انتزاعی معنای زندگی میاید. پس، اشخاص چگونه معنای زندگی را تجربه میکنند؟ و مَدْخَلهای دینی این تجربه کدامند؟

اوقاتی هست که همه‌ی ما، اعمّ از اهل باطن و اهل ظاهر، کاملاً احساس شادی میکنیم و با جهان چنان بر سر آشتی‌ایم که احساس کمترین کمبودی

---

۱. Charles Harshorne، فیلسوف امریکایی (ـ ۱۸۹۷).

۲. *Indra* در آیین هندو، خدای چرخ گردون و گنبد مینا، و در وداها، برترین خدایان است. او برای گرفتن دشمنان خود، از تیر، نیزه‌ای بزرگ، و دام استفاده میکند.

نداریم. والیس استیونز[1] به این اوقات با عنوان " اوقاتی که برتری ذاتی دارند" اشاره میکند:

مانند آنگاه که خروس، در سمت چپ، میخوانَد
و همه چیز نیکوست، هماهنگیهایی بیشمار،
که در آن نوعی کمال [ساعتهای] سویسی حاصل میاید.[2]

این قبیل تجلّیات ممکنست حتّا در طیّ جریانات طولانی رخ نُمایند. در رُمانی که هم‌اکنون در حال خواندن آنم، یعنی رمان کوه سرد[2] به قلم چارلز فریژر[3]، که پسزمینه‌اش جنگ داخلی امریکا[4] است، قهرمان زن داستان گرفتار شدائد و مصائبی است که هرگز به نظر نمیرسد که فروکش کنند؛ و، با اینهمه، حتّا وقفه‌ای را هم برنمیتابند. " یک روز از این روزها، علی‌رغم جنگی که سر برمیاوَرْد و همه‌ی کارهایی که میدانست که باید انجام گیرد، نمیتوانست بفهمد که چگونه میتواند دنیای خود را بهتر کند. دنیا به حدّی نیکو به نظر میامد که او شکّ داشت که بتوان بهترش کرد."

در این قبیل لحظات، در پی معنای زندگی نمیگردیم، زیرا آن را به وضوح هر چه تمامتر درک میکنیم، به همان نحو که عشق رمانتیک: در اوج شکوفایی خود، تبیین میکند که چرا ما مرد و زن‌ایم. چون فیلسوفان برای تبیین تعریفی دقیقتر از این نیافته‌اند که تبیین عبارتست از " تفسیری که ما را راضی کند"، در زمانهایی که در زندگی کاملاً احساس آسودگی میکنیم، این احساس، خود، تبیین زندگی است ـ بهترین تبیین ممکن برای اینکه زندگی امری حقیق و کامل است. امّا چنانکه بخوبی میدانیم، چنین لحظاتی را نمیتوان تثبیت کرد ـ امکان دارد که تکرار شوند، امّا ممکن نیست که حفظ شوند؛ و این نکته به حدّی واضح است که چندان محتاج سند و مدرک نیست، امّا

---

۱. Wallace Stevens، شاعر امریکایی (۱۹۵۵ ـ ۱۸۷۹).

2. Cold Mountain

3. Charles Frazier

٤. the Civil War، جنگ چهارساله‌ی میان شمال امریکا و جنوب آن (۵ ـ ۱۸۶۱).

انسان اصلاح‌نشده و به راه‌نیامده‌ای که در درون هر یک از ما حضور دارد از پذیرش صدق و حقّانیّت این نکته سرباز میزند و، به همین جهت، برای تثبیت نکته‌ی مذکور از دو استاد نقل قول میکنم. اوگوستین قدّیس[۱] مینویسد: "هر که گمان کند که، در این حیاتِ سپنْجی، آدمی میتواند ابر و مِهِ خَیالاتِ جِسْمانی و نَفْسانی را چنان بپراکند که بتواند نور بی‌حجاب و آشکار حقیقت ثابت را در اختیار گیرد و، با ثَباتِ قَدَمِ تزلزل‌ناپذیرِ روحی که با شیوه‌های رایج و متعارف زندگی یکسره بیگانه است، بدان التزام ورزد، چنین کسی نه میفهمد که در جست و جوی چیست و نه میفهمد که آنکه در جست و جوست کیست." ترزای قدّیسه[۲] نیز بیانی شبیه به همین دارد: "اگر کسی به من میگفت که پس از نیل به این حال [وصال] از طمأنینه و ابتهاج دائم برخوردار شده است، به او میگفتم که اصلاً به این حال نائل نیامده است."[۳]

بنابراین، چون نمیتوانیم معنای زندگی را همواره نصب‌العین خود داشته باشیم، تبیینهای بیرونی و تفصیلی لازمند. قبلاً تبیین جنانه‌ای[۳] اهل باطن را به اجمال بازگفتم، و اینک به دیگر یوگاهای آیین هندو میپردازم تا سنخ‌شناسی‌ام را تکمیل کرده باشم. این کار کاریست معقول، زیرا این چهار یوگا [ی آیین هندو] به حدّی نافع افتاده‌اند که دیگر اکنون به جهان تعلّق دارند [و نه فقط به آیین هندو]. راجه یوگی[۴]ها نیز، مانند جنانه‌یوگی‌ها، اهل

۱. مسیحی الاهیدانان St. Augustine، از آباء کلیسا و اسقف شهر هیپو (۴۳۰ـ۳۵٤) که از اعاظم محسوبست.

۲. St. Teresa، عارفه‌ی اسپانیایی که به فرقه‌ی کَرْملیان تعلّق داشت (۱۵۱۵ـ۱۵۸۲).

۳. *jnanic*، منسوب به *jnana*(به پینوشت شماره‌ی ٤٤ بنگرید).

٤. *raja yogi*، سالک طریقه‌ی راجه یوگا که طریقه‌ایست مشتمل بر هشت منزل: ۱) آمادگی اخلاق سَلْبی، ۲) آمادگی اخلاق ایجابی، ۳) وضع و حالت‌های جسمانی به ←

باطن‌اند، امّا به جای اینکه معنای زندگی را از طریق بودی[۱] (یا *intellectus* [= عقل شهودی]، به معنای فنّی این واژه در عُرْفِ مَدْرَسیان، که فراورده‌اش *gnosis* [= معرفت] است) شهود عقلی کنند، به مراقبه میپردازند تا معنای زندگی را، از طریق تجربه‌ی بیواسطه‌ی آتمن[۲]، دریابند.

دو یوگای باقیمانده، یعنی بکتی‌یوگا[۳] و کَرْمَه یوگا[۴]، مناسب حال اهل ظاهراند. برای اینان، «خودی»[۵] همواره در مدّنظر است، و جز این هم نمیخواهند، زیرا زندگی، به نظر اینان، در ارتباطات و مناسبات است ـ و این بیان دیگری است از عنوان یکی از کتابهایی که در نیمه‌ی قرن [بیستم] در باب جامعه‌ی یهودیان اروپای شرقی نوشته شد: [= زندگی با انسانهاست][۶]. بکتی‌یوگی‌ها معنای زندگی را در پروردن نوعی رابطه‌ی عاشقانه با خدا، که دمبدم عمیقتر شود، مییابند، زیرا اگر حتّا عشق میان دو انسان میتواند نیاز به چشم به دیگری داشتن را از میان بردارد، وقتی که معشوق هر چه را که ما در انسانها دوست داریم به منتها درجه واجد باشد، به طریق اولی وضع بر این منوال خواهد بود.

← عنوان وسیله‌ای برای کمک به مراقبه، ٤) ضبط و مهار تنفّس، ٥) ضَبْط و مهار حواسّ، ٦) تمرکز، ٧) مراقبه، ٨) حالت فراآگاهی.

۱. *buddhi*، که معنای لغوی آن در زبان سنسکریت "عقل" است که انطباعات حسّی را دسته‌بندی میکند. در آیین هندو، اعتقاد بر این است که بودی، فی‌نفسه، ابزاری فاقد حیات است، امّا از عقل و آگاهیِ آتْمَن (به پینوشت بعدی بنگرید) کمک میگیرد و همه‌ی قوای آدمی، از جمله نیروی شهود، را رشد میدهد.

۲. Atman، در آیین هندو، به معنای «خود» واقعی و نامیرای انسانست، معادل "نَفْس" در ادیان غربی.

۳. *bhakti yoga* یعنی طریقه‌ی عشق و تسلیم که در آن نیازی نیست که سالک احساسات خود را سرکوبد؛ بلکه آنها را تشدید ولی به خدا معطوف میکند. اکثریّت مؤمنان در سنّتهای دینی مختلف از پیروان این راه‌اند.

٤. *karma yoga* یعنی طریقه‌ی رفتار ایثارگرانه که در آن سالک هر یک از اعمال خود را با جمیع آثار و نتایجش، به عنوان قربانی، به خدا پیشکش میکند.

5. selfhood

6. *Life is with People*

کرمه‌یوگی‌ها معنای زندگی خویش را در خدمت به خدا میبینند؛ کارهایی باید کرد، و زندگی از این طریق کسب معنا و اهمّیّت میکند که به داعی باطنی، که ما را به انجام دادن آن کارها میخواند، لبّیک اجابت گوییم. تامس مرتون[۱] مینویسد: "یادگیری راه و رسم زندگی عبارتست از یادگیری اینکه چه چیزی باید به جهان پیشکش کنیم و، سپس، یادگیری اینکه چگونه باید پیشکش کنیم".[۴] به سخن مرتون میتوانیم این حکایت تمثیلی بودایی را بیفزاییم: پرنده‌ای از دریاچه‌ای دوردست آب میاورد تا آن را، قطره‌قطره، بر آتشی شعله‌ور بیفشاند که جنگلی را در خود فرو گرفته بود و موجودات زنده را، هزاران هزار، به کام مرگ میکشید؛ و این کار را تا وقتی پی گرفت که، از شدّت کوفتگی و خستگی، از پا درافتاد و مرد. هرگز به خاطرش خطور نکرد که جدّ و جهدهایش حریف کاری که بر عهده گرفته بود نیستند، زیرا در آن اوضاع و احوال این کار یگانه کاری بود که میخواست انجام دهد.

ارزیابی

کاری که، تا بدینجا، به آن مبادرت کردم یک راه تلخیص سخنی است که، به گمان من، ادیان جهان راجع به معنای زندگی میگویند، امّا آیا موضع ادیان در قبال معناداری زندگی درستست؟ به گفته‌ی جان بِچِمَن[۲]:

آیا راستست؟ وای! آیا راستست
این دعویی که از هر دعوی دیگری حیرت‌انگیزتر است:
که جلال و عظمت بر بسیط زمین حکمفرماست
و حتّا هبوط [انسان] خدشه‌دارش نمیکند؟[۵]

از لحاظ آفاقی، راهی برای حلّ و فصل این مسأله نیست. چیزهایی به

---

۱. Thomas Merton، راهب و نویسنده‌ی کاتولیک امریکایی (۱۹٦٨ـ ۱۹۱۵).
۲. John Betjeman، نویسنده و شاعر بریتانیایی (۱۹۸٤ـ۱۹۰٦).

سود معنای زندگی میتوان گفت، و عمده‌ی آنها اینکه معناداری زندگی یگانه جوابِ مُجَرَّبِ این مسأله است، یعنی جوابیست که در هر اجتماع انسانی شناخته‌شده‌ای مقبول خاصّ و عامّ بوده است، امّا این برای تضمین درستی آن کفایت نمیکند. هرمنیوتیک سوءظنّ همیشه مترصّد فرصت است، و آماده برای مناقشه در وجود "جهان دیگرِ" مورد ادّعایِ دین، از این راه که مدّعی میشود که [اعتقاد به] وجود "جهان دیگر" صِرْفاً آرزواندیشی و تبعیّت از آمال و اَمانیّ است ـ یعنی نوعی فرافکنی ذهن انسانی برای جبران کمبودهای جهان. مالینوفسکی[1] با آهنگی یکنواخت میگفت: "جهان دیگری در کار نیست"، و نه عقل میتواند اثبات کند که او بر خطاست، و نه تجربه. از لحاظ عقلی، بر این گمان که، "زندگی قصّه‌ایست که ابلهی میگوید، آگنده از خشم و هیاهو، که هیچ معنایی ندارد" همانقدر دلیل داریم که بر این باور که زندگی معناباران است. و امّا برهان تجربی: اگرچه طرفداران عصر جدید[2]، که بر توانایی‌ای که دانشمندان علوم تجربی در اثبات مطالب خود دارند رشک میبرند، میخواهند ادّعا کنند که فرضیّات دینی را نیز میتوان آزمود ـ X را انجام بده تا Y حاصل آید؛ X سال مراقبه کن تا به اشراق رسی ـ امّا این ادّعا گزافه‌ای بیش نیست. لوتر[3] به برداشتی که خود از X داشت بِجِدّ عمل کرد و Y حاصل نیامد. شینرن[4]، پس از اینکه، به عنوان یک راهب تِنْدَی[5]،

---

۱. Malinowski، انسانشناس لهستانی‌تبار امریکایی و بنیانگذار انسانشناسی اجتماعی (۱۹٤۲ـ۱۸۸٤).

۲. New Agers، عصر جدید (New Age) نهضتی گسترده است که خصیصه‌اش علاقه به امور معنوی، عرفان، و آراء و نظرات کلّ‌نگرانه است.

۳. Luther، رهبر آلمانی نهضت اصلاح دینی در مسیحیّت (۱٥٤٦ـ۱٤۸۳).

٤. Shinran، بنیانگذار شاخه‌ی جودو ـ شین ـ شو (Jōdo-shin-shū) در آیین بودای ژاپنی (۱۲٦۲ـ۱۱۷۳).

٥. Tendai، مکتب تِنْدَی شکلِ ژاپنیِ مکتبِ چینی تین ـ تی (T'ien-t'ai) است که در قرن هشتم از چین به ژاپن رسید. (مکتب تین ـ تی از مکاتب آیین بودا است).

بیست سال مراقبه کرد، لاجرم، با شکست قطعی خود مواجه شد: شکست در تحوّل از خودبینی به بی‌انانیّتی، از تعلّق به بی‌تعلّق، از شور و شهوت کورکورانه (کِلِشَه)[1] به آرامش خونسردانه‌ی روشن‌بینانه، و از جهل و غفلت به اشراق. جان وزلی[2]، در عین حال که بیوقفه برای فقراء زحمت میکشید، زندگی‌ای قرین وَرَع و عبادت داشت، امّا، در اواخر عمر، لاجرم، اعتراف میکرد که حالاتی که در الدرزگیت[3] عارضش میشدند رو به کاهش نهاده‌اند. حتّا عیسی بر فراز صلیب احساس وانهادگی میکرد. نه میخواهم از ارزش مجاهدات روحانی و معنوی بکاهم، و نه میخواهم از ارزش مجاهدات روحانی و معنوی بکاهم، و نه میخواهم در نزاع تریکی-جیرکی[4] -یعنی در این نزاع که فیض مهمّترست یا سعی شخصی- از یکی از طرفین جانبداری

---

۱. *Klesha* این واژه، که معنای لغوی آن در زبان سنسکریت " زحمت"، " آلودگی و پلیدی"، و "شهوت" است، در آیین بودا، بر همه‌ی اوصافی دلالت دارد که ذهن را کند و ضعیف میکنند و منشأ همه‌ی اعمال غیراخلاقی‌اند و، از این‌رو، آدمیان را به چرخه‌ی باززایی بسته میدارند.

۲. John Wesley الاهیدان، مبلّغ انگلیسی و مؤسّس فرقه‌ی متدیستها (Methodists) (۱۷۹۱_۱۷۰۳).

۳. Aldersgate، خیابانی در لندن که جان وزلی، در ۲٤ ماه مه ۱۷۳۸، در حالی که در یکی از جلسات یک انجمن دینی کوچک که در آن خیابان شرکت کرده بود و به قرائت پیشگفتار مارتین لوتر (به پینوشت شماره‌ی ٦۳ بنگرید) بر رساله به رومیان پولس قدّیس گوش میداد، نوعی اهتداء دینی را تجربه کرد.

٤. *tariki-jiriki* واژه‌ی *tariki* که معنای لغوی آن در زبان ژاپنی " قدرت دیگری" است، در آیین بودا، در اشاره به اعتقاد به رهایی به واسطه‌ی قدرت شخص دیگری، که البتّه مراد از "شخص دیگری" امیده‌بودا است، به کار میرود. مکتب سرزمین پاک بر این است که اُمیدَه‌بودا همه‌ی کسانی را که نام او را با اخلاص تلاوت میکنند و به او اعتماد مطلق دارند رهایی میبخشد و آنان را در سرزمین پاک خود زایش نو میدهد، در مقابل، واژه‌ی " *jiriki* " که معنای لغوی آن در زبان ژاپنی قدرت خود شخص است، در آیین بودا، برای اشاره به اعتقاد به نیل به اشراق از طریق جدّ و جهد خود شخص به کار میرود. بعضی از مکاتب آیین بودا، مخصوصاً مکتب ذِن (zen) بر این اعتقادند.

کنم. آنچه این نزاع روشن نمیکند این فکر است که زندگی را میتوان تحت ضبط و مهار آورد ـ و انگشت ما میتواند گویچه‌های سیماب زندگی را در جای خود محکم نگهدارد.[۱]

با یکی از دوستانم که اعتراف میکرد که احساس فراموش‌شدگی میکند همدلی بسیار دارم. به گفته‌ی او، ظاهراً بیشتر دوستانش در پی اشراق‌یافتگی‌اند و حال آنکه خودش، در این اواخر عمر، میبیند که بیش از پیش دلمشغول جلوگیری از خُسران بیشتر است و میکوشد تا جلوی ضَرَر را بگیرد.

زندگی و جهان، که به نظر عموم به صورت چاره‌ناپذیری گنگ و پیچیده‌اند، بدون برچسب به دست ما میرسند و مانند لکّه‌های جوهر رورشاخ[۲] که هر کسی باید شخصاً آنها را تفسیر کند بر ما ظاهر میشوند. این نکته همان نیمه حقیقتی است که اگزیستانسیالیسم[۳] و برساخته‌انگاری[۴]

---

۱. جیوه (= سیماب) فلزیست مایع که چون بر صفحه‌ای ریخته شود به صورت ذرّاتی کره‌ای شکل که بسیار لغزنده و فرّارند درمیاید.

۲. Rorschach روانپزشک سویسی (۱۹۲۲ـ۱۸۸٤) که، در روانشناسی برای تحلیل شخصیّت، آزمونی ابداع کرد که در آن مجموعه‌ی خاصّی از طرحهایی را که به صورت لکّه‌هایی جوهرند به شخص نشان میدهند و از او میخواهند بگوید که چه میبیند و پاسخهای او را تحلیل و تفسیر میکنند.

۳. existentialism نهضتی فلسفی و ادبی که مبتنی بر این آموزه است که در انسان وجود بر ماهیّت تقدّم دارد و بر این اعتقاد است که انسان کاملاً آزاد و کاملاً مسؤول اعمال خود است و این مسؤولیّت خاستگاه هراس و دلهره و اضطراب و تشویشی است که او را احاطه میکنند.

٤. Constructivism. " برساخته‌انگاری" نامیست که بر نهضتها و مکتبهای فراوانی اطلاق میشود که، از آن میان، برساخته‌انگاریهای هنری اجتماعی، اخلاقی، و ریاضی مشهورترند. مراد نویسنده از " برساخته‌انگاری"، در اینجا، برساخته‌انگاری اجتماعی (social constructivism) است که، اجمالاً معتقدست که جهان فقط از طریق تفسیرهایی که ما از آن داریم میتواند در دسترس ما قرار گیرد و عقیده به واقعیّتی

←

میگویند. در جهان، معانی وجودی همگانی ـ و این قید "همگانی" مهمّست ـ وجود ندارند. افراد باید، مورد به مورد، از اوضاع و احوالی که در آن واقع میشوند معانی وجودی استنباط کنند. فهم این نکته حائز اهمیّت است که، علی‌رغم ظواهر مخالف، فقدانِ معانیِ وجودیِ همگانی، فی‌نفسه، دلیلی بر ردّ معنای زندگی تلقّی نمیشود. آدمی، که پیچیدگی و تعقید زندگی سرگشته و حیرانش کرده و غالباً نمیداند به کجا روی آوَرَد، بالطّبع آرزومند آن است که جهان به تابلوهایی جهتنما و راهنما مجهّز و مزیّن میشد. امّا کرکگور[1] در این باب سخن نغز و پرمغزی دارد. ماحَصَلِ سخن او اینست که ممکنست گمان کنیم که دوست داریم که زندگی یک توضیح‌المسائل و حلّ‌المسائل داشته باشد، ولی اگر چنین کتابی به دستمان میدادند خوشحال نمیشدیم. زیرا هرچند زندگی را سهل و ساده میکرد، در عین حال، ما را به آدمهای ماشینی تبدیل میکرد و، بدین طریق، زیرابِ کرامتمان را میزد. آنچه ما باید انجام دهیم جز این نیست که خود در جست و جوی جواب مسائلمان باشیم و جوابهای یافته را به کار بندیم.

پس، اگر نمیتوان به عموم نشان داد که زندگی معنادارست، اصلاً میتوان در دفاع از این ادّعا سخنی گفت؟ حال که براهین قاطعی در اختیار نداریم، لااقلّ میتوانیم نکاتی را خاطرنشان کنیم که اعتبار آفاقی‌ای داشته باشند؟

برای بررسی این شقّ، از دفتر کانت[2] دو ورق برمیگیریم. معرفتشناسی کانت، من حیث‌المجموع، روزگارش سپری شده است[6]، امّا تمایزی که میان بودها و نُمودها، یعنی امور آنگونه که در ذات خودشان هستند و آنگونه که بر

← ویگوتسکی، که آن نیز به نام "برساخته‌انگاری اجتماعی" خوانده میشود، اینست که یادگیری روندیست که در آن شخصی که یاد میگیرد فعّالانه و خلّاقانه علم و معرفت را برمیسازد و جَعْل میکند. این موضع تجربی نیز میتواند منظور نظر نویسنده باشد.

۱. Kierkegaard محسوب اگزیستانسیالیسم، فیلسوف و الاهیدان دانمارکی که بنیانگذار فلسفه‌ی میشود (۱۸۵۵ ـ ۱۸۱۳).

۲. Kant. فیلسوف آلمانی (۱۸۰۴ ـ ۱۷۲٤).

ما پدیدار میشوند، قائل شد و تشخیص اینکه ذهن در فرایند شناخت سهم فعّالانه‌ای دارد، کماهی‌السّابق سودمندند. با استفاده از این دو نکته، بد نیست که از برداشت جانه‌ای آغازینم از معنای زندگی، که اطمینانبخش و حاکی از اعتماد به نَفْس بود، قدری عقب بنشینم و قبول کنم که، از لحاظ نَفْس‌الأمری، معنای زندگی، البتّه در تمامیّت خود، امری ورای فهم و ادراک ماست. (گویا وودی آلن[۱] بود که، وقتی درباره‌ی معنای زندگی ازش سؤال کردند، جواب داد: فکر "میکنید آنقدر آگاهی داریم که بتوانیم ذهن خدا را بخوانیم؟") و امّا معنایِ پدیداریِ زندگی ـ یعنی نحوه‌ی ظهور زندگی بر ما ـ : زندگی چهار ویژگی را با چنان نظم و ترتیبی نشان میدهد که غرابتی ندارد اگر (مانند کانت) فکر کنیم که این ویژگیها را مقولاتی ایجاد کرده‌اند که در طبیعت آدمی تعبیه شده‌اند. نظیر مقولات معرفتی کانت که به معرفت انسانی نظم و سامان میدهند، امکان دارد که ما نیز در درون خود مقولات وجودی‌ای تعبیه کرده باشیم که تعیین میکنند که زندگی را به چه شیوه‌ای تجربه کنیم. این مقولات وجودی با مسائل آغاز میشوند. زیرا اگر ما در زندگی چیزی را آشفته و نابسامان نمیدیدیم، یعنی چیزی که باید تغییر یابد نمییافتیم، تجربه‌ی ما تجربه‌ای انسانی نمیبود. مانند تیر یا توپی که پس از برخورد به چیزی کمانه کند و برگردد، این مسائل نیز، خود به خود، از حیث این احتمال که ممکنست حلّ شوند یا، لااقلّ، اصلاح شوند، امید میافرینند. حلّ آنها جدّ و جهد ما را میطلبد، و اگر انتظار نداشتیم که اعمالمان از حمایت و تأییدی برخوردار شوند جدّ و جهدی نمیکردیم؛ زیرا ما موجودات متفرّدی که معتقد باشند که هیچ چیز جز خودشان وجود یا واقعیّت ندارد نیستیم. جهانی بیرون از من هست، و (ساده‌ترین مثالی را که تصوّر میتوانیم کرد ذکر کنم) اگر انتظار نداشتم که زمینی که بر آن گام میزنم حمایتم کند و بر دوشم کشد هرگز قدم از قدم برنمیداشتم.

---

۱. Woody Allen، نویسنده، بازیگر، و کارگردان امریکایی (ـ ۱۹۳۵).

حال، اگر وضع بدین منوال است که این چهار مقوله نحوه‌ی ظهور زندگی را بر ما نظم و سامان میدهند، ادیان باید با قالبی که از تلفیق این چهار پدید میاید سازگار باشند. رنج، یعنی همان دوکَه[۱]ی بودا ـ که، در سیاق این مکتوب، شامل احساس بیمعنایی زندگی، وقتی عارض شود، نیز میگردد ـ مسأله‌ی برجسته‌ای است که نقطه‌ی عزیمت دین است. لزومی ندارد که امید و کوشش دگرگون شوند، امّا حمایت و تأیید، در لسان دین، به صورت فیض [الاهی] درمیاید. به نظر من، خوبست که این چهار مقوله را به شکل یک صلیبِ مالت[۲] درآوریم: رنج منتهاالیه پایین این صلیب، و امید منتهاالیه بالای آن است. کوشش در منتهاالیه چپ بازویِ افقِ آن واقعست، و در منتهاالیه راست بازو فیض قرار دارد.

اینکه ادیان را میتوان مانند تیماج، بر اسکلت این صلیب مالت کشید به نظر واضح میاید، امّا برای اینکه نُمونه‌ای عینی عرضه کرده باشم، یکبار این کشیدن را انجام میدهم و، برای پیدا کردن مثال، دست در حوضچه‌ی مشترک ادیان میکنم، زیرا وجوه شباهت آنها به قدری واضح مینُماید که تفکیک آنها از یکدیگر، در اینجا، فایده‌ای ندارد. " درّه‌ی سایه‌ی مرگ " در

---

۱. *dukkha* این لفظ، که معنای لغوی آن در زبان سنسکریت " رنج " است، در آیین بودا، بر مفهوم بسیار مهمّی دلالت دارد که اصل و اساسِ «چهار حقیقت شریف» این آیین است. "دوکه" فقط به معنای رنج متعارف نیست، بلکه دلالت بر هر چیزی دارد که، اعمّ از اینکه مادّی باشد یا ذهنی و روانی، مشروط و در معرض ظهور و افول است. بنابراین، هر چیزی که موقّتاً مطبوع و لذّتبخش باشد رنجست، چون پایانپذیرست.

۲. Maltese cross، یعنی صلیبی که بازوهایش مانند پیکانهایی‌اند که گویی به طرف مرکز صلیب اشاره میکنند. چون شهسواران مالت (Malta) سده‌های میانه از آن به عنوان نشانه و نماد خود استفاده میکردند به این نام معروف شده است اینکه نویسنده از این نوع صلیب خاصّ نام میبرد بدین جهت است که، در میان انواع گونه گون صلیب، این نوع سطح بیشتری دارد.

دین یهود[۱] نظیر دوکه‌ی آیین بودا است. امید، در همه جا، حضور دارد، از نقّاشیهایی ابتدائی از دروازه‌های صدفی شکل و مرواریدگون و خیابانهایی که سنگفرشهایشان از طلا است گرفته تا نُمونه‌ای نادر در متون مقدّس پالی[۲]، که در آن بودا از طریقه‌ی سلبی، که مذهب مختار او است، عدول میکند و درباره‌ی نیروانه سخن ایجابی میگوید: "ای راهبان! نازاده[۳]ای هست، که نه صیرورت یافته، نه خلق شده، و نه صورت پذیرفته است ... که اگر نمیبود رهایی از امور صورتپذیرفته، مصنوع، و مرکّب امکان نداشت."[۷] در ارتباط با کوشش نیز آیین بودا به ذهن متبادر میشود، بیش از هر چیز بدین جهت که کوشش گام ششم در راه هشتگانه[۴] است، و نیز به جهت شرح به‌یادماندنی‌ای که بودا در باب این گام عرضه کرده است:

آنان که گام در راه مینهند به گاو نری تأسّی جویند که باری گران بر پشت دارد و در باتلاق ژرف پیش میرود. هرچند خسته و کوفته است، امّا مادام که از باتلاق پای بیرون ننهاده است نگاه خیره‌ی او، که به پیش پا مینگرد، هرگز سُستی نمیگیرد و فقط آنگاه که از باتلاق پای بیرون مینهد، تن یله میکند و آسایشی میجوید. ای راهبان! به خاطر بسپارید که شهوت و گناه از آن باتلاق لجن‌آلود و پَلَشت

۱. اشاره است به آیه‌ی ٤ از مزمور بیست و سوم کتاب مزامیر داوود: " چون در درّه‌ی سایه‌ی مرگ نیز راه روم از بدی نخواهم ترسید زیرا تو با منی ..."

۲. the Pali Canon. پالی گویشی هندی است برگرفته از زبان سنسکریت. متون مقدّس شاخه‌ی تِرَوادَه (Theravāda)ی آیین بودا به این گویش تصنیف شده‌اند و، بدین جهت، "متون مقدّس پالی" میگویند.

3. an Unborn

٤. the Eightfold Path. در آیین بودا، راهی که به رهایی از رنج مینجامد چهارمین حقیقت از «چهار حقیقت شریف» و دارای هشت بخش است: نگرش درست، عزم درست، گفتار درست، کردار درست، وسیله‌ی درست برای امرار معاش، جدّ و جهد درست، هوشیاری درست، و تمرکز درست.

هول‌انگیزترند و فقط از این طریق که مدام و بِجِدّ به راه بیندیشید میتوانید از دامچاله‌های درد و رنج برهید.[۸]

و امّا فیض: جزئیّات فیض در ادیان گونه‌گون فرق دارند، امّا احساسی که سرود مذهبیِ "Amazing Grace"[۱] [= "فیض حیرت‌زا"] آن را جاودانه کرده است همه‌ی آنها را شامل میشود.

امیدوارم که مقصود از این گریزی که به کانت زدم و صلیب مالتی که از آن بیرون کشیدم روشن شده باشد، امّا اجازه دهید که با تکرار آن اطمینان حاصل کنم. گنگی و پیچیدگیِ دینیِ زندگی و جهان اثبات این مطلب را که "برداشت" دینی از زندگی (به معنای سینماییِ واژه‌یِ "برداشت") درستست محال ساخته است. امّا، به گمان من، میتوان مستدلّاً قائل شد به اینکه نگرش دین به زندگی، در قیاس با [نگرش] سایر فلسفه‌ها، بر صلیب مالت بزرگتری و به صورت سفتتری کشیده میشود.

اوّلاً، اندازه‌ی صلیب: در اینجا [یعنی در مورد دین]، بیش از هر جای دیگری، ـ هر یک از دو بازوی صلیب در جهت خاصّ خود امتداد مییابد. دین غالباً به آرزواندیشی متّهم شده است، و این اتهام، اگر فقط در این فکر باشیم که بازوی بالارونده‌ی صلیب تا چه ارتفاعی امتداد مییابد، قابل فهم است. زیرا امید دینی ابعاد کوچکی ندارد. نجات، بهشت، رؤیت سعیده [= لقاءاللّه]، اشراق‌یافتگی [= روشنی‌یافتگی]، و موکشه[۲] مفاهیم عادی‌ای نیستند. آنچه در این اتّهام مغفول مانده اینست که محور عمودی صلیب به همان اندازه که رو به بالا میرود رو به پایین نیز میاید: "باطل اباطیل، باطل

---

۱. مترجم نام سراینده‌ی این سرود را نیافت.

۲. *moksha* در آیین هندو، به معنای رهایی و آزادی نهایی از همه‌ی قید و بندهای دنیا و از چرخه‌ی زندگی و مرگ، از طریق وصال خدا یا معرفت به واقعیّت نهایی است.

اباطیل، همه چیز باطلست"[۱]؛ "از عمقها نزد تو فریاد برآورده‌ام"[۲]؛ "ایلی، ایلی، لماسبقتنی"[۳] [= "خدایا، خدایا، چرا مرا وانهاده‌ای؟"]؛ "چه تیره‌بخت مَرْدَیم! کیست که مرا از این جسم مرگ رهایی بخشد؟"[۴] ـ ناله‌ها و مویه‌هایی از این دست فقط میتوانست از ژرفای جان کسانی برآید که بوضوح میدانستند که ممکنست دنیا از قلب آدمی آنقدر شرحه‌شرحه بَرکَنَد که از آن جز تکّه‌ای گوشت تلخ و زهرآگین و ناخوشایند بر جا نماند. گزافه‌پیمایی نیست اگر ادیان را واکنشهای کسانی بدانیم که، بدون اینکه دستخوش بیصداقتی، بیدقّتی، و ترس و واهمه باشند، فهمیده‌اند که زندگی محروم از رستگاری از رنج و عذاب چیزی کم ندارد. اگر بخواهیم فقط به فهرست کوتاه اشاره کنیم، باید بگوییم که ترس از از دست دادن، یا آزار و آسیب رساندن به، چیزی یا کسی که محبوب ماست، ترس از مرگ، داغدیدگی، و وابسته شدن، ترس از تنهایی و از دوست‌نداشتنی بودن و محرومیّت از محبّت در این فهرست جای میگیرند. دین، از طریق استفاده‌ی منظّم از قوّه‌ی خیال و امید، که قدری انکار و دلیلتراشی نیز، لاجرم، بدان راه میابد، در صدد است که این رنج و عذاب و تشویش و اضطراب اساسی را به شادی و سپاسی بَدَل کند که میتوانیم به پاس موهبت حیات، و از جمله حیات خودمان، احساس کنیم. به دین اتّهامهای عدیده میتوان وارد کرد. امّا،

---

۱. آیه‌ی ۲ از باب اوّلِ کتاب جامعه‌ی سلیمان. نویسنده آیه را به صورتی نقل کرده که ترجمه‌اش به فارسی چنین میشود: "باطل، باطل، همه چیز باطلست." و این صورت با هیچیک از نسخ معتبر کتاب مقدّس همخوانی ندارد. مترجم صورت صحیح را در متن آورده است. ۲. آیه‌ی ۱ از مزمور صد و سی‌ام کتاب مزامیر داوود.

۳. آیه‌ی ٤٦ از باب بیست و هفتم انجیل متّی و آیه‌ی ٣٤ از باب پانزدهم انجیل مرقس.

٤. آیه‌ی ٢٤ از باب هفتم رساله‌ی پولس به رومیان. نویسنده آیه را به صورتی نقل کرده که ترجمه‌اش به فارسی چنین میشود: "... چه کسی میتواند مرا از این دوزخ زنده رهایی بخشد؟" و حال آنکه در هیچیک از نسخ معتبر کتاب مقدّس تعبیر "دوزخ زنده" دیده نمیشود. مترجم صورت صحیح را در متن آورده است.

اگر صِرْفِ طولِ محـورِ عموديِ صليبِ مالت را تصوّر کنيم، فهم ايـن مـعنا مشکلست که چگونه ظاهرنگری يا واکنش بيش از حدّ خوشبينانه يا مُصِرّاً خوشبينانه را ميتوان يکی از اين اتّهامات دانست، زيرا فاصلهی ميان نجات ابدی و هلاکت ابدی عظيمترين فاصلهای است که ذهن بشری تصوّر ميتواند کرد. از لحاظ تجربی، اين فاصله بينهايتست. اندازهی اين فاصله، از سويی، انگيزهای ميشود برای اينکه بکوشيم تا نتيجهی مطلوب حاصل آيـد و، از سوی ديگر، نياز به فيض [الاهی] را برای برکت دادن به جدّ و جهدهايی که همتراز وظيفهای که بر عهده گرفتهايم نيستند کاملاً آشکار ميسازد. در مبانی دين، درست مانند مبانی علوم تجـربی، امور متناقضنمايی دهان گشودهاند، و جوزف سيتلر[1] نمونهای بارز [از اين امور متناقضنما] ارائه کـرد: يکـبار، در درسی در باب عهد جديد، در دانشگاه شيکاگو، الاهيّات پولس[2] را در اين نتيجهگيری تلخيص کرد: "بايد بشدّت کار کنی، زيرا همهی کارها را برايت انجام دادهاند."

ماحَصَلِ مطالبِ يکی دو صفحهای قبل: بدون اينکه از اين قَوْلِ خودم که موضع دينی را نميتوان اثبات آفاقی کرد سَرِ سوزنی عدول کنم، نظرم اينست که ميتوان استدلال آفاقی کرد بر اينکه مـوضع ديـنی ستونهای زنـدگی را برميافرازد و، از طريق محکم کشيدن پوست بر روی صليبِ مالتِ بـزرگتر شده، کشـيدگیای در زنـدگی پـديد مـياوَرَد کـه، در غـير ايـن صـورت، مفقودست. موضع دينی، چون با مقولات وجودیای کار ميکند که تجربهی انسانی از سازگاری با آنها گريز و گزيری ندارد، محتوای همـهی آن چـهار مقوله را ــو به اصطلاح کانت، مدرَکات حسّی آنها راــ به وضع و حالهای جديد سوق ميدهد.

---

1. Joseph Sitler

۲. [St.] Paul، رسول و مبلّغ بزرگ صدر مسيحيّت (وفات در فاصلهی سالهای ۶۲ و ۶۸ ميلادی).

البتّه، از صلیب مالت، آن بازویی که برای دین سرنوشت‌ساز است بازوییست که به سوی بالا میرود تا به امید برسد. اینکه آیا امید بی حدّ و حصر آن مبنای صحیحی دارد یا نه در این نیمه‌ی دوم نوشته‌ی حاضر محل بحث و فحص بوده است، و من از کشف این معنا در عجبم که در خلال این نوشته حتّا ذکری از ایمان به میان نیاورده‌ام. جای تعجّب دارد، زیرا یک راه برای تصوّر ادیان اینست که آنها را مدّعیات غول‌آسای ایمانی بینگاریم. در کانون حیات دینی نوع خاصّی از ابتهاج هست، چشم‌انداز پایان خوشی که از دل آغازگاههایی که لزوماً دردناکند برمیشکفد، و نوید اینکه مشکلات آدمی محصور و مغلوب خواهند شد. (استطراداً، به حضور هر چهار بازوی صلیب مالت در همین جمله‌ی اخیر توجّه کنید). در مرتبه‌ای عجیب و غریب، و به نحوی عجیب و غریب، حیات دینی ابتهاج‌انگیز است، امّا ابتهاج آن، تا اندازه‌ای، ناشی از این است که ختم به خیر شدنِ این زندگی در "جهان دیگر"، از طریق نوعی پیشدستی و سبقتجویی بر واقعیّات، به زمان حال انتقال مییابد. در واقع، ایمان، به واقعیّت داشتن آن جهان دیگر فقط یکی از مواضع ممکن و موجود است، اگر چه پاسکال[1] این ایمان را به منزله‌ی شرطبندی‌ای که زیرکانه‌ترست پیش نهاد و دیگرانی آن را به عنوان گزینش خلّاقانه‌ترین فرضیّه میستایند. امّا در محدوده‌ی دین، ایمان شکل و هیأت دیگری به خود میگیرد. اهمّیّت و اعتبار وجودی دارد. نه یک هَیَجان عاطفی است، نه یک رأی و نظر؛ بندِ نافِ مسدود شده امّا قطع‌نشده‌ی ماست با کمالی که از او نشأت گرفته‌ایم. از این حیث، نیروییست که بر ضدّ اصطکاک جهان عمل میکند و ما را به سوی حقیقت میکشاند. به گفته‌ی تامس مرتون، "گشوده شدن یک چشم باطن، دیده‌ی دل، برای سرشار شدن از نور الاهی"[9] است.

داریم به گنگی و پیچیدگیِ آفاقیِ زندگی، از منظر دین، بازگردانده

---

۱. Pascal، ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی (۱۶۶۲ـ۱۶۲۳).

میشویم، و این در خورِ پایان این مکتوب هم هست.

پی‌نوشت‌های نویسنده:

۱. " اینست آن درخت اسوته‌ی جاودانه که ریشه‌اش در بالاست و شاخه‌هایش در پایین... جهانها همه در این درخت جای گرفته‌اند" (*Katha Upanishad,* III. 1.1.)

2. Wallace Stevens, *Collected Poems* (New York: Alfred A. Knopf, 1995), p.786.

۳. هر دو نقل قول، بدون ذکر مأخذ، در این اثر آمده‌اند:

The Eastern Buddhist, n. s., 16, 2, Autumn 1983, p.10.

4. Thomas Merton, *Love and Living,* ed. Naomi Burton Stone and Brother Patrick Hart (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1985), p.1.

۵. تعبیر جان بِچمَن، که از منظومه‌ی او، با عنوان " Christman"، تلخیص شده، چنینست: " و آیا راستست؟ و آیا راستست،/این حکایتی که از هر حکایت دیگری تکاندهنده‌تر است .../ خدا در فلسطین انسان بود/و امروز در نان و شراب میزیَد."

٦. نوشته‌ی نیکولس ولترسترف، با مشخّصات کتابشناختیِ

Nicholas Wolterstorff "the Limits of Kant" (*Harvard Divinity Bulletin,* 26, 4, 1997)

یک راه مهمّ برای فراتر رفتن از کانت نشان میدهد.

7. *Iti-vuttaka,* 43; *Udana* VIII, 3.

8. Quoted in J. B. Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (New York: AMS Press, 1928), p. 40.

9. Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (Toronto: New Directions, 1961), p.126.

۷

اعلامیّه‌ی به سوی یک اخلاق جهانی

درآمد

جهان در درد و رنج است. این درد و رنج چنان فراگیر و فوْری و فوْتی است که ناچاریم مظاهر آن را نام ببریم تا عمق این درد روشن شود.

صلح از ما میگریزد ... این سیّاره در حال نابودی است ... همسایگان با ترس از یکدیگر به سر میبرند ... زنان و مردان از یکدیگر بیگانه شده‌اند ... کودکان میمیرند!...

این وضع و حال مشمئزکننده است!

ما سوءاستفاده از نظامهایِ زیستبومی [= اکوسیستمهای] زمین را محکوم میکنیم.

ما فقری را که توان زندگی را فرومی‌بلعد، گرسنگی‌ای را که بدن آدمی را ضعیف می‌کند، و ناهمخوانیهای اقتصادی‌ای را که اینهمه خانواده‌ها را تهدید به فنا میکنند محکوم میکنیم.

ما آشفتگی اجتماعی ملّتها را، عدم رعایت عدالت را که شهروندان را به حاشیه میراند، هرج و مرجِ مسلّط بر اجتماعاتمان را، و مرگِ نامعقول و ناشی از خشونتِ کودکان را محکوم می‌کنیم. بویژه ستیزه‌جویی و نفرت‌پراکنیِ به نام دین را محکوم میکنیم.

امّا این درد و رنج گریزناپذیر نیست.

گریزناپذیر نیست، چرا که هم‌اکنون مبنایی برای [پی‌ریزی] یک اخلاق وجود دارد. این اخلاق امکان یک نظم فردی و جهانی بهتر را فراهم می‌آورد و افراد را از نومیدی و جوامع را از نابسامانی میرهاند.

ما زنان و مردانی‌ایم که احکام و آداب ادیان جهان را پذیرفته‌ایم.

ما تأکید میکنیم که در تعالیم ادیان مجموعه‌ی مشترکی از ارزشهای اساسی به چشم میخورد و این ارزشها اساس یک اخلاق جهانی را فراهم می‌آورند. ما تأکید میکنیم که این حقیقت قبلاً معلوم شده است، امّا هنوز قَلْباً و عَمَلاً تجربه نشده است.

ما تأکید میکنیم که ضابطه‌ای فَسْخ‌ناپذیر و بی‌قید و شرط برای همه‌ی ساحتهای زندگی برای خانواده‌ها و اجتماعات، برای نژادها، ملّتها، و ادیان هست. رهنُمودهای کهنی برای رفتار آدمی وجود دارند که در تعالیم ادیان جهان به چشم میخورند و شرایط تحقّق یک نظم جهانی ماندگارند.

ما اعلام میکنیم که:

همه به هم وابسته‌ایم. هر یک از ما به بهروزیِ همه وابسته است؛ و، از این‌رو، ما برای اجتماع موجودات زنده، برای انسانها، حیوانات، و نباتات، و برای نگهداری زمین، هوا، آب، و خاک حرمت قائلیم.

ما مسؤولیّتِ فردی همه‌ی کارهایی را که میکنیم بر عهده داریم. همه‌ی تصمیمات، افعال، و ترک فعلهایِ ما آثار و نتایجی دارند.

ما باید با دیگران چنان رفتار کنیم که خوش داریم که دیگران با ما بکنند. ما متعهّد میشویم که حیات و کرامت، و تفرّد و تنوّع را حرمت نهیم تا با هر شخصی، بلااستثناء، رفتار انسانی شده باشد. ما باید شکیبایی و پذیرندگی داشته باشیم. ما باید بتوانیم ببخشاییم، از گذشته درس بگیریم امّا هرگز نگذاریم که خاطرات نفرتبار ما را اسیر و برده خود کنند. ما باید، با گشودن پنجره‌های دلهایمان به روی یکدیگر، و به پاس اجتماعِ جهانی، اختلافهای جزئی خودمان را پرده‌پوشی کنیم و فرهنگ همبستگی و وابستگی را به کار گیریم.

ما نوع بشر را خانواده‌ی خود می‌دانیم. ما باید بکوشیم تا مهربان و بخشنده باشیم. ما باید فقط برای خودمان زندگی نکنیم، بلکه باید به دیگران هم خدمت کنیم، و هرگز کودکان، سالخوردگان، مستمندان، رنجدیدگان، معلولان، پناهندگان، و تنهایان را فراموش نکنیم. هیچ شخصی را نباید نظراً یا عَمَلاً شهروند درجه‌ی دوم تلقّی کرد یا به نحوی مورد سوءاستفاده قرار داد. باید میان مردان و زنان همکاری برابر وجود داشته باشد. هیچ نوع بی‌بند و باری جنسی نباید مرتکب شویم. باید همه‌ی اشکال سلطه‌گری یا سوءاستفاده را پشت سر گذاریم.

ما خود را به فرهنگ عدم خشونت، احترام، عدالت، و صلح متعهّد میدانیم. ما سایر آدمیان را سر نمیکوبیم، آزار نمیرسانیم، شکنجه نمیکنیم، و نمیکُشیم و از خشونت به منزله‌ی وسیله‌ای برای فیصله‌ی نزاع دست میکَشیم.

ما باید برای ایجاد نظم اجتماعی و اقتصادی عادلانه‌ای بکوشیم که در آن هرکس برای نیل به توان کامل انسانی از فرصت و مجالی برابر با دیگران

برخوردار باشد. ما باید از سَرِ صداقت و شفقت سخن بگوییم و عمل کنیم، با همه منصفانه رفتار کنیم، و از پیشداوری و نفرت بپرهیزیم. نباید دست به دزدی بزنیم. باید از قلمروِ حرصِ قدرت، شهرت، ثروت، و مصرف بیرون رویم تا بتوانیم جهانی عادلانه و صلح‌آمیز بسازیم. کره‌ی زمین را نمیتوان دگرگون و بهتر کرد مگر اینکه نخست آگاهی افراد دگرگون شود. ما متعهّد میشویم که آگاهی خود را، با تربیت نفوس خود، با مراقبه، با عبادت، دعا، و مناجات، و با تفکّر مثبت، افزایش دهیم. بدون خطر کردن و آمادگی برای ایثار هیچ دگرگونی اساسی‌ای در وضع و حال ما پدید نتواند آمد. از این‌رو، ما خود را به این اخلاق جهانی، به درک یکدیگر، و به شیوه‌های زندگی‌ای که از لحاظ اجتماعی سودمندند، ترویج صلح میکنند، و با طبیعت دوستی میورزند متعهّد میدانیم.

ما همه‌ی انسانها را، اعمّ از متدیّن و نامتدیّن، به همین تعهّد دعوت میکنیم.

اصول یک اخلاق جهانی

جهان ما دستخوش یک بحران اساسی است: بحرانی در اقتصاد جهانی، زیستبوم جهانی، و سیاست جهانی. فقدان یک بینش فراگیر، گرهِ مسائلِ ناگشوده، فلج سیاسی، رهبریِ سیاسیِ میانمایه که از درونبینی یا پیشبینی ناچیزی برخوردار است، و، به طور کلّی، درک بیش از حدّ ناچیز نسبت به مصالح عمومی در همه جا به چشم می‌خورد. پاسخهایِ کهنه‌ی بسیار فراوان به مبارزه‌طلبی‌های نو.

صدها میلیون انسان در سیّاره‌ی ما به نحوی فزاینده گرفتار بیکاری، فقر، گرسنگی، و نابودی خانواده‌هایشانند. امید به صلحی پایدار در میان ملّتها از

کف میرود. در میان جنسها و نسلها کشاکش هست. کودکان میمیرند، میکشند، و کشته میشوند. فساد در سیاست و کار کشورهایی هرچه بیشتر را به لرزه درانداخته است. به علّت کشمکشهای اجتماعی، نژادی، و قومی، سوءاستفاده از موادّ مخدّر، جنایات سازمانیافته، و حتّی هرج و مرج، زندگی قرین صلح و آرامش در کنار یکدیگر، در شهرهایمان، هر دم دشوارتر میشود. حتّی همسایگان غالباً با ترس از یکدیگر به سر میبرند. سیّاره ما را همچنان بیرحمانه به یغما میبرند. فروپاشیِ نظامِ زیستبومی ما را تهدید میکند.

دائماً میبینیم که رهبران و پیروان ادیان باعث ستیزهجویی، تعصّب و تحجّر، نفرتانگیزی، و بیگانههراسی میشوند و حتّی کشمکشهای خشونتبار و خونین را تشویق میکنند و مشروعیّت میبخشند. دین غالباً برای اهدافی که صِرْفاً در جهت کسب قدرت سیاسیاند، از جمله جنگ، مورد سوءاستفاده واقع میشود. نفرت سرتاپای وجودمان را فراگرفته است.

ما این مصیبتها را محکوم میکنیم و اعلام میداریم که گریزناپذیر نیستند. در تعالیم دینی جهان یک اخلاق هست که میتواند با این درد و رنج جهانی مقابله کند. البتّه این اخلاق برای همهی مشکلات عظیم جهان راهحلّ مستقیمی ارائه نمیکند، امّا مبنای اخلاقی یک نظم فردی و جهانی بهتر را در اختیار مینهد: بینشی که میتواند زنان و مردان را از نومیدی و جامعه را از نابسامانی بِرهاند.

ما اشخاصیایم که خود را به احکام و آداب ادیان جهان متعهّد ساختهایم. ما اطمینان حاصل کردهایم که در میان ادیان اِجماعی هست که میتواند اساس یک اخلاق جهانی باشد: یک اجماع اساسی حدّاقلّی در باب ارزشهای

الزام‌آور، **معیارهای فسخ‌ناپذیر، و رفتارهای اخلاقی** اساسی.

۱. بدون یک اخلاق نوین جهانی نظم نوین جهانی در کار نخواهد بود.

بنابراین، ما زنان و مردانِ دینها و سرزمینهایِ گوناگونِ کره‌ی زمین به همه‌ی انسانها، اعمّ از متدیّن و نامتدیّن، خطاب میکنیم، و میخواهیم عقاید زیرا را که مشترکاً به آنها قائلیم ابراز داریم.

*** ما همه در قبال یک نظم جهانی بهتر مسؤولیّت داریم.**

* دست‌اندرکار شدنِ ما در جهت تأمین حقوق بشر، آزادی، عدالت، صلح، و حفظ کره‌ی زمین مطلقاً ضروری است.

* سنّتهای دینی و فرهنگی مختلف ما نباید مانعِ دست‌اندرکار شدنِ مشترکِ ما در مخالفت با همه‌ی اشکال رفتار غیرانسانی و سعی در جهتِ انسانیّتِ بیشتر گردد.

* اصولی را که در این اخلاق جهانی بیان میشوند همه‌ی اشخاصی که عقاید اخلاقی دارند، اعمّ از اینکه زمینه‌ی دینی داشته باشند یا نداشته باشند، میتوانند تأیید کنند.

ما، به عنوان **اشخاص متدیّن و معنوی**، زندگی خود را برپایه‌ی یک «واقعیّت نهایی» استوار میداریم و، با توکّل، با عبادت و دعا و مناجات یا مراقبه، و با سخن یا خاموشی، از او کسب امید و قدرت معنوی میکنیم. ما در قبالِ بهروزیِ همه‌ی آدمیان و مراقبت از این سیّاره‌ی زمین مسؤولیّت خاصّی داریم. ما خود را از زنان و مردان دیگر بهتر نمیدانیم، امّا مطمئنیم که حکمتِ کهنِ ادیانِ ما میتواند راه آینده را نشان دهد.

پس از دو جنگ جهانی و پایان جنگ سرد، فروپاشی فاشیزم و نازیزم، و تزلزل ارکان کمونیزم و استعمار، بشر به مرحله‌ی نوینی از تاریخ خود پای نهاده است. امروزه ما، برای آغاز یک نظم جهانی بهتر، منابع و ذخائر اقتصادی، فرهنگی، و معنوی کافی در اختیار داریم، امّا **کشاکشهای قومی، ملّی، اجتماعی، اقتصادی، و دینی** کهنه و نو بنای صلح‌آمیز یک جهان بهتر را تهدید میکنند. ما پیشرفت فنّاورانه‌ای عظیمتر از هر زمان دیگر را تجربه کرده‌ایم و، با اینهمه، میبینیم که فقر، گرسنگی مرگ و میر کودکان، بیکاری، بدبختی، و نابودی طبیعت در سرتاسر جهان کاهش نیافته، بلکه افزایش یافته است. بسیاری از انسانها در معرضِ تهدیدِ نابودی اقتصادی، آشفتگی اجتماعی، به حاشیه رانده شدن سیاسی، فاجعه‌ی زیستبومی، و سقوط اخلاقی‌اند.

در چنین وضع و حالِ بهت‌انگیزِ جهانی، بشر نیازمند چشم‌اندازی است از **انسانهایی که صلح‌آمیزانه درکنار یکدیگر زندگی میکنند**، از گروهبندیهای قومی و اخلاقی، و از ادیانی که مشترکاً در قبال مراقبت از کره‌ی زمین مسؤولیّت دارند. چشم‌انداز به امیدها، اهداف، آرمانها، و معیارها باز بسته است. امّا در سرتاسر جهان این امور از دست رفته‌اند. با اینهمه، ما معتقدیم که جماعتهای مؤمنان‌اند که، علیرغم بدرفتاریها و عیب و نقصهایی که دائماً داشته‌اند، مسؤولیّت اثبات این نکته را دارند که اینگونه امیدها، آرمانها، و معیارها را میتوان حفظ کرد، تعلیم داد، و با آنها زیست. این مطلب بویژه در وضع جدید صادق است. تضمین آزادی وجدان و دین ضرورت دارد، امّا جایگزین ضابطه‌ها، عقاید، و ارزشهای الزام‌آوری نمیشود که برای همه‌ی آدمیان، فارغ از خاستگاه اجتماعی، جنس، رنگ پوست، زبان، یا دینشان، معتبرند.

ما به وحدت اساسی خانواده‌ی بشری بر روی کره‌ی زمین معتقدیم. ما «اعلامیّه‌ی جهانیِ حقوقِ بشرِ» سازمانِ مللِ متّحد را در سال ۱۹۴۸ به یاد می‌آوریم. آنچه را که آن «اعلامیّه» در ساحت حقوق رسماً اعلام کرد ما میخواهیم، در اینجا، از مَنْظر یک اخلاق تأیید و تعمیق کنیم؛ یعنی تحقّقِ کاملِ کرامتِ ذاتیِ شخصِ انسانی را، آزادی و برابری اصولی و انفکاکناپذیرِ همه‌ی آدمیان را، و همبستگی و وابستگی متقابل همه‌ی آدمیان را نسبت به یکدیگر که امری ضروری است. بر اساس تجارب شخصی و سیر تاریخی و طاقتفرسای سیّاره‌مان، آموخته‌ایم که:

* یک نظم جهانی بهتر را نمیتوان فقط با قوانین، توصیه‌ها، و قراردادها پدید آورد یا اِعمال کرد؛

* تحقّق صلح، عدالت، و حفظ زمین به بینش و آمادگی مردان و زنان برای عمل عادلانه بستگی دارد؛

* عمل در جهت حقوق و آزادیها بر آگاهی از مسؤولیّت و وظیفه متوقّف است، و بنابراین، هم اذهان و عقول زنان و مردان باید مورد خطاب باشد و هم قلوبشان؛

* حقوق بدون اخلاق نمیتوانند دیر بپایند، و بدون یک اخلاق جهانی نظم جهانی بهتری وجود نخواهد یافت.

مراد ما از یک اخلاق جهانی یک ایدئولوژی جهانی یا یک دین متّحد یگانه که فراتر از همه‌ی ادیان موجود باشد نیست، و یقیناً غلبه‌ی یک دین بر همه‌ی ادیان دیگر نیز نیست. مراد ما از یک اخلاق جهانی اجماعی اساسی

در باب ارزشهای الزام‌آور، معیارهای فَسْخ‌ناپذیر، و رفتارهای شخصی است. بدون این اجماع اساسی در باب یک اخلاق، هر اجتماعی، دیر یا زود، مورد تهدید نابسامانی یا استبداد واقع خواهد شد و افراد به نومیدی درخواهند افتاد.

۲. یک ضرورت اساسی: با هر انسانی باید به شیوه‌ی انسانی رفتار کرد.

ما همه مردان و زنانی جایزالخطا، ناقص، و دستخوش محدودیّتها و عیوب و نقائصیم؛ و دقیقاً به همین جهت است که از واقعیّت شرّ باخبریم. ما به خاطر بهروزی جهانی ناچاریم بیان کنیم که عناصر اساسی یک اخلاق جهانی چه باید باشند ـ اخلاق جهانی‌ای برای افراد و نیز برای اجتماعات و سازمانها، برای دولتها و نیز برای خود ادیان. ما اطمینان داریم که سنّتهای دینی و اخلاقی ما، که غالباً چندین هزار سال عمر دارند، اخلاقی ارائه میکنند که برای همه‌ی زنان و مردانی که حسن نیّت دارند، خواه متدیّن باشند و خواه نباشند، قانع‌کننده و عملی است. در عین حال، میدانیم که سنّتهایِ مختلف دینی و اخلاقیِ ما غالباً مبانی بسیار متفاوتی دارند درباره‌ی اینکه برای مردان و زنان چه چیزی سودمند است و چه چیزی ناسودمند، چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست، چه چیزی خوب است و چه چیزی بد. ما نمیخواهیم بر روی تفاوتهای مهمّ یکایک ادیان سرپوش بگذاریم یا از آنها تغافل ورزیم. ولی، این تفاوتها نباید مانع شوند از اینکه آن چیزهایی را که مشترکاً داریم و جملگی به آنها قائلیم (اگرچه هریک بر اساسِ مبانیِ دینی یا اخلاقیِ خاصّ خودش) عَلَناً اعلام کنیم.

ما میدانیم که ادیان نمیتوانند مسائلِ زیستْ‌محیطی، اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی کره‌ی زمین را حلّ کنند. ولی، میتوانند چیزی ارائه کنند که آشکار است که فقط با طرحهای اقتصادی، برنامه‌های سیاسی، یا مقرّرات حقوقی

قابل تحصیل نیست؛ و این چیز دگرگونی در جهتگیری درونی، کلّ طرز تفکّر، و قلوب مردم، و اعراض از راه نادرست و اقبال به جهتگیری‌ای نو در زندگی است. بشر به اصلاحات اجتماعی و زیستبومی نیاز فوری و فوتی دارد، امّا نیازش به نوسازی معنوی نیز دقیقاً به همان اندازه فوری و فوتی است. ما، به عنوان اشخاصی دینی یا معنوی، خود را به این امر [نوسازی معنوی] متعهّد میدانیم. قدرت معنوی ادیان میتواند یک احساس مسؤولیّت عمیق، یک مبنا برای معناداری [جهان و زندگی]، یک سلسله معیارهای نهایی، و یک موطن معنوی در اختیار ما بگذارد. البتّه ادیان فقط زمانی پذیرفتنی‌اند که آن کشمکشهایی را که از خودِ ادیان ناشی میشوند از میان بردارند، نخوت، بی‌اعتمادی، پیشداوری، و حتّی تصوّرات خصمانه را در قبال یکدیگر از بین ببرند، و بدین ترتیب نسبت به سنّتها، مکانهای مقدّس، اعیاد، و مناسک و شعائر انسانهایی که دین و ایمان دیگری دارند حرمت نشان دهند.

اکنون نیز، مانند گذشته، در سرتاسر جهان، با **زنان و مردان رفتار غیرانسانی میشود.** آنان را از فرصتها و مجالهایشان و آزادیشان محروم میدارند؛ حقوق انسانی‌شان را پایمال میکنند؛ و کرامتشان را نادیده میگیرند. امّا قدرتْ ایجاد حقّ نمیکند! علیرغم همه‌ی رفتارهای غیرانسانی‌ای که میشود، اعتقادات دینی و اخلاقی ما اقتضاء دارند که **با هر انسانی به شیوه‌ی انسانی رفتار شود!**

این بدان معناست که هر انسانی، فارغ از سنّ، جنس، نژاد، رنگ پوست، توانایی جسمی یا ذهنی، زبان، دین، نگرش سیاسی، یا خاستگاه ملّی یا اجتماعی‌اش، **کرامتی انفکاکناپذیر و محفوظ** دارد؛ و، بنابراین، همه، اعمّ از فرد و دولت، باید این کرامت را گرامی دارند و حفظ کنند. انسانها همیشه باید موضوع حقوق باشند، باید غایت باشند، و هیچگاه صِرْفِ آلت نباشند،

هیچگاه در اقتصاد، سیاست، و رسانه‌های گروهی، در مؤسّسات تحقیقاتی، و شرکتهای صنعتی در جهت اَعمالِ پولسازانه و فرآیندهای صنعتی کردن به کار گرفته نشوند. هیچ‌کس ' فراتر از خوب و بد' نایستاده است: هیچ انسانی، هیچ طبقه‌ی اجتماعی‌ای، هیچ گروه فشار ذی‌نفوذی، هیچ کابینه‌ای، هیچ دستگاه پلیسی، هیچ ارتشی، و هیچ کشوری. برعکس، هر انسان دارای عقل و وجدان باید به شیوه‌ای واقعاً انسانی رفتار کند، **نیکی کند و از بدی بپرهیزد!**

مقصود از این «اخلاق جهانی» ایضاح معنای رفتار انسانی، نیکی کردن، و از بدی پرهیختن است. در «اخلاق جهانی» ما میخواهیم ضوابطِ اخلاقِ فَسخ‌ناپذیری و بی‌قید و شرط را به یاد آوریم. این ضوابط نباید بند و زنجیر باشند، بلکه باید انسانها را امداد و حمایت کنند تا آنان بتوانند یک بار دیگر مسیر، جهتگیری، و معنای زندگی خود را بیابند و بازبیافرینند.

اصلی هست که در بسیاری از سنّتهای دینی و اخلاقی بشر هزاران سال است که پدید آمده و ماندگار شده است: **آنچه را خوش نداری که با تو بکنند با دیگران مکن!** یا به تعبیر ایجابی: آنچه را خوش داری که با تو بکنند با دیگران بکن! این اصل باید ضابطه‌ی فَسخ‌ناپذیر و بی‌قید و شرط برای همه‌ی ساحتهای زندگی، برای خانواده‌ها و اجتماعات، برای نژادها، ملّتها، و ادیان باشد.

همه‌ی اشکال خودپرستی باید نَفْی شود: هر نوع خودپسندی، خواه فردی و خواه جمعی، خواه به شکل تفکّر طبقاتی، نژادپرستی، مِلّیّت‌گرایی، یا تبعیض جنسی. ما همه‌ی اینها را محکوم میکنیم زیرا انسانها را از اینکه به راستی انسان باشند بازمیدارند. استقلال فردی و خودشکوفایی، مادام که از مسؤولیّت انسانی در قبال خود و در قبال جهان، یعنی از مسؤولیّت در قبال

همنوعان و در قبال این سیّاره‌ی زمین، جدا نشوند، کاملاً مشروعند.

این اصل مستلزم معیارهای بسیار ملموسی است که ما انسانها باید به آنها سخت ملتزم باشیم. از این اصل **چهار رهنمود ساده و کهن** برای رفتار انسانی نشأت میپذیرند که در بیشتر ادیان جهان به چشم میخورند.

۳. چهار دستورالعمل فِسْخ‌ناپذیر

۱-۳. تعهّد به فرهنگ عدم خشونت و حرمت حیات

زنان و مردان بیشماری از همه‌ی سرزمینها و دینها میکوشند تا زندگی‌ای داشته باشند که تحت حاکمیّت خودپرستی نباشد، بلکه تحتِ حاکمیّتِ تعهّد نسبت به همنوعانشان و جهان پیرامونشان باشد. با اینهمه، در سرتاسر جهان، نفرت، حَسَد، حرص، و خشونت بیپایان، نه فقط در میان افراد، بلکه در میان گروههای اجتماعی و قومی، در میان طبقات، نژادها، ملّتها، و ادیان نیز، میبینیم. استفاده از خشونت، قاچاق موادّ مخدّر، و جنایات سازمانیافته، که غالباً به امکانات فنّی جدید مجهّزند، ابعاد جهانی یافته‌اند. بسیاری از جاها هنوز تحتِ حاکمیّتِ وحشت 'از بالا'یند؛ مستبدّان مردم خود را سرمیکوبند، و خشونتِ نهادینه شایع و رایج است. حتّی در پاره‌ای از کشورها که در آنها قوانینی برای حفظ آزادیهای فردی هست، زندانیان شکنجه میشوند، مردان و زنان مُثْله میشوند، و گروگانها کشته میشوند.

الف) در سنّتهایِ دینی و اخلاقِ بزرگ و کهنِ بشر این دستورالعمل را مییابیم: **کسی را مَکُش!** یا، به تعبیر ایجابی: **حیات را محترم دار!** از نو در باب نتایج این دستورالعمل کهن تأمّل کنیم: همه‌ی انسانها، مادام که به حقوق دیگران لطمه نمیزنند، حقّ حیات، سلامت، و رشد آزادانه شخصیّت دارند. هیچ‌کس حقّ ندارد که انسان دیگری را جسمی یا روانی شکنجه کند، و آزار

دهد، چه رسد به اینکه بکشد. و هیچ قومی، هیچ کشوری، هیچ نژادی، و هیچ دینی حقّ ندارد که اقلّیّت ' بیگانه'ای را که رفتار دیگری دارد یا به باورهای دیگری پایبند است آماج نفرت کند، مورد تبعیض قرار دهد، 'پاکسازی کند'، تبعید کند، چه رسد به اینکه سر به نیست کند.

ب) البتّه هرجا انسانها هستند کشمکش هست. ولی، این کشمکشها باید بدون خشونت و در چارچوب عدالت فیصله یابند؛ و این امر در مورد افراد و نیز کشورها صادق است. اشخاصی که زمام قدرت سیاسی را در اختیار دارند باید در چارچوب یک نظام عادلانه عمل کنند و خود را به عاری از خشونت‌ترین و مسالمت‌آمیزترین راه‌حلّهای ممکن متعهّد بدانند. و باید برای این مقصود در چارچوب نظام صلح‌آمیز بین‌المللی‌ای بکوشند که خود، در برابر خشونت‌ورزان، نیازمند به حفظ و دفاع ماست. تجهیز نظامی راهی است خطا؛ خلع سلاح حکم زمانه‌ی ماست. هیچ‌کس فریب نخورد: بدون صلح جهانی بشر را بقائی نیست!

پ) جوانان باید در خانه و مدرسه بیاموزند که خشونت نمیتواند وسیله‌ی رفع اختلاف با دیگران باشد. فقط بدین شیوه میتوان فرهنگ عدم خشونت پدید آورد.

ت) شخص انسانی قدر و قیمتی بینهایت دارد و باید بی‌قید و شرط محفوظ بماند. امّا حیات جانوران و گیاهان نیز، که با ما در این سیّاره ساکنند، مستحقّ حفظ، حمایت، و مراقبت است. بهره‌برداری بی‌حدّ و حصر از شالوده‌های طبیعی حیات، تخریبِ بیرحمانه‌ی زیستکُره، و نظامی‌سازیِ عالم همه مصادیق خشونتند. ما انسانها در قبال کره‌ی زمین و عالَم، در قبال هوا، آب، و خاک مسؤولیّت خاصّی ـبویژه با توجّه به نسلهای آینده ـ داریم. ما

در این عالم همه در هم تنیده‌ایم و همه به یکدیگر وابسته‌ایم. هریک از ما به بهرزویِ همه وابسته است. بنابراین، نباید سیطره‌ی بشر بر طبیعت و عالم را تشویق کرد؛ بلکه باید زندگی هماهنگ با طبیعت و عالم را رشد دهیم.

ث) انسان اصیل بودن، در فضای سنّتهای دینی و اخلاقی بزرگ ما، بدین معناست که ما باید، در زندگی عمومی و خصوصی خود، دغدغه‌ی دیگران را داشته باشیم و آماده‌ی کمک به آنان باشیم. هرگز نباید بیرحم و درنده‌خو باشیم. هر قومی، هر نژادی، و هر دینی باید، نسبت به هر قوم، نژاد، و دین دیگری، مدارا و حرمت ـو، در واقع، فهم و قدردانی وافرـ نشان دهد. اقلیّتها، اعمّ از اینکه اقلیّتهای نژادی، قومی، یا دینی باشند، نیازمند حراست و حمایت‌اند.

۲-۳. تعهّد به فرهنگ همبستگی و نظام اقتصادی عادلانه

مردان و زنان بیشماری از همه‌ی سرزمینها و دینها میکوشند تا زندگیشان را در عینِ همبستگی با یکدیگر سپری کنند و در جهتِ انجام دادنِ درستِ وظیفه‌ای که احساس میکنند فعّالیّت کنند. با اینهمه، در سرتاسر جهان، گرسنگی، کمبود، و نیاز بیپایان میبینیم. نه فقط افراد، بلکه بویژه نهادها و ساختارهای ظالمانه، مسؤول این فاجعه‌هایند. میلیونها انسان بیکارند، میلیونها انسان با دستمزدهای ناچیز استثمار میشوند، به حواشی جامعه رانده میشوند، و امکانات آینده‌شان نابود میشود. در بسیاری از ممالک شکاف میان فقرا، و اغنیاء، و اقویا و ضعفاء، شکاف عظیمی است. ما در جهانی زندگی میکنیم که در آن سوسیالیزم طرفدار حکومت یکّه‌تازانه و نیز سرمایه‌داری افسارگسیخته بسیاری از ارزشهای اخلاقی و معنوی را بیمحتوا و نابود ساخته‌اند. نگرش مادّی موجب پیدایش حرص و ولع نسبت به سود نامحدود و اغتنام فرصت برای چپاول بیپایان میشود. این دواعی از منابع و

ذخائر اجتماع هرچه بیشتر میطلبند بدون اینکه فرد را وادارند که خدمت بیشتری بکند. فَساد، که شرّ اجتماعی سرطانی‌ای است، در کشورهای در حال توسعه و در کشورهای توسعه یافته بیکسان رشد میکند.

الف) در سنّتهایِ دینی و اخلاقِ بزرگ و کهنِ بشر این دستورالعمل را میبابیم: **دزدی مکن!** یا، به تعبیر ایجابی: **رفتار صادقانه و منصفانه داشته باش!** از نو در باب نتایج این دستورالعمل تأمّل کنیم: هیچ‌کس حقّ ندارد، به هیچ طریق، از شخص دیگری یا از اموال عمومی چیزی بدزدد یا تصرّف کند. افزون بر این، هیچ‌کس حقّ ندارد که از اموال خود، بدون توجّه به نیازهای جامعه و کره‌ی زمین، استفاده کند.

ب) هرجا که فقر شدید حکمفرما باشد درماندگی و نومیدی گسترش میبابند و دزدی برای بقاء دائماً انجام میگیرد. هرجا که قدرت و ثروت بیرحمانه انباشته شوند در دل و جانِ محرومان و کنار گذاشته شدگان ناگریز احساس حسد، رنج و خشم و بیزاری، و عصیان و نفرت شدید پدید می‌آید؛ و این امر به دَوْرِ باطلی از خشونت و خشونت متقابل می‌انجامد. هیچ‌کس فریب نخورد: **بدون عدالت جهانی صلح جهانی در کار نیست!**

پ) جوانان باید در خانه و مدرسه بیاموزند که مال و مالکیّت، هرچند محدود باشد، ملازم تکلیف است، و استفاده از آن باید، در عین حال، در خدمت مصالح عمومی باشد. فقط بدین شیوه میتوان **نظام اقتصادی عادلانه‌ای برقرار ساخت.**

ت) اگر بناست که وضعِ اَسَفناک میلیاردها انسانِ این سیّاره که فقیرترند، بویژه زنان و کودکان، اصلاح شود باید اقتصاد جهانی ساختار عادلانه‌تری

بیابد. نیکوکاریهای فردی و طرحهای مساعدت مالی، اگرچه گریزناپذیرند، کافی نیستند. برای برپا کردن نهادهای اقتصادی عادلانه، تشریک مساعی همه‌ی کشورها و اقتدار و مرجعیّت سازمانهای بین‌المللی لازم است.

برای فقر و بحران بدهکاریِ جهان دوم که در حال فروپاشی و نابودی است، و به طریق اَوْلی برای فقر و بحران بدهکاریِ جهان سوم، باید در پی راه‌حلّی بود که بتواند مورد تأیید همه‌ی طرفها واقع شود. البتّه تعارض منافع اجتنابناپذیر است. در کشورهای توسعه‌یافته، باید مصرف لازم را از مصرف بی‌حدّ و حصر، آن موارد استفاده از مال و مالکیّت را که از لحاظ اجتماعی مفیدند از مواردی که مفید نیستند، آن موارد استفاده از منابع و ذخائر طبیعی را که مُوَجّه و معقول‌اند از مواردی که مُوَجّه و معقول نیستند، و اقتصاد بازاری را که فقط سودزاست از اقتصاد بازاری که از لحاظ اجتماعی مفید است و رویکردی زیستبومی دارد تکفیک کرد. حتّی ملّتهای در حال توسعه باید وجدانهای ملّی خود را بکاوند.

هرجا که کسانی که حاکمند کسانی را که تحت حاکمیّت دارند تهدید به سرکوبی میکنند، هرجا که نهادها اشخاص را تهدید میکنند، و هرجا که قدرتْ حقیقت را سرمیکوبد، ما مکلّف به مقاومتیم ـ مقاومتی که حتّی‌المقدور مسالمت‌آمیز باشد.

ث) انسان اصیل بودن، در فضای سنّتهای دینی و اخلاقی بزرگ ما، بدین معناست که:

ما باید از قدرت اقتصادی و سیاسی، به جای اینکه در نبردهای بیرحمانه در جهت سلطه‌گری سوءاستفاده کنیم، در خدمت به بشر سود بجوییم. ما باید

روحیه شفقت نسبت به کسانی را که رنج میبرند، و عنایت خاصّ به کودکان، سالخوردگان، مستمندان، معلولان، پناهندگان، و تنهایان را، در خود پدید آوریم.

ما باید احترام و اعتنای متقابل را رشد دهیم تا به یک توازن منافع معقول دست یابیم و فقط به قدرت نامحدود و منازعات رقابتجویانه اجتنابناپذیر نیندیشیم.

ما باید به جایِ حِرْص و وَلعِ سیری‌ناپذیر به ثروت، شهرت و اعتبار و نفوذ، و مصرف، برای اعتدال و تواضع ارزش قائل شویم. بر اثر حرص و ولع، انسانها 'روح' خود، آزادی خود، خویشتنداری خود، آرامش درونی خود، و، بدین ترتیب، آنچه را که آنان را انسان میکند از کف میدهند.

۳-۳. تعهّد به فرهنگ مدارا و زندگیِ قرینِ صداقت

زنان و مردان بیشماری از همه‌ی سرزمینها و دینها میکوشند تا زندگی‌ای قرین درستی و صداقت داشته باشند. با اینهمه، در سرتاسر جهان دروغ و فریب، شَیْد و زَرْق و ریا و نفاق، و ایدئولوژی و عوامفریبی بیپایان میبینیم:

* سیاستمداران و تجارت‌پیشگانی که از دروغ، به منزله‌ی وسیله‌ی نیل به موفّقیّت، بهره میجویند؛

* رسانه‌های گروهی‌ای که، به جای اخبار دقیق، تبلیغات و شعارهای ایدئولوژیک و، به جای اطّلاعات، اطّلاعات غلط و، به جای التزام و وفاداری به حقیقت، منافع خصوصی و خودخواهانه را میپراکنند؛

* دانشمندان و پژوهشگرانی که خود را یکسره وقف برنامه‌های

ایدئولوژیک یا سیاسی‌ای که از لحاظ اخلاقی قابل مناقشه‌اند یا وقف گروههای فشار اقتصادی میکنند یا پژوهشهایی را توجیه میکنند که به حریم ارزشهای اساسی اخلاقی تجاوز میکنند؛

* گروهی از نمایندگان ادیان که ادیان دیگر را کم‌ارج تلقّی میکنند و به چیزی نمیگیرند و، به جای احترام و فهم [دیگران]، تعصّب و تحجّر و بیمُدارایی را تبلیغ میکنند.

الف) در سنّتهایِ دینی و اخلاقیِ بزرگ و کهنِ بشر این دستورالعمل را مییابیم: **دروغ مگو!** یا، به تعبیری ایجابی: **صادقانه سخن بگو و کار کن!** از نو در باب نتایج این دستورالعمل کهن تأمّل کنیم: هیچ زن یا مردی، هیچ نهادی، هیچ دولت یا کلیسا یا اجتماع دینی‌ای حقّ ندارد که به انسانهای دیگر دروغ بگوید.

ب) این امر بویژه صادق است:

* در باب کسانی که در **رسانه‌های گروهی** کار میکنند و ما این آزادی را به آنان وامیگذاریم که، به پاس حقیقت، گزارش دهند و، بدین‌سان، منصب پاسداری و محافظت [از حقیقت] را بدانان میسپاریم. اینان فراتر از اخلاقیّات نایستاده‌اند، بلکه مکلَّفند که کرامت انسانی، حقوق انسانی، و ارزشهای اساسی را حرمت نهند. اخلاقاً موظّفند که واقعنگری و بیطرفی، انصاف، و صیانت کرامت انسانی را رعایت کنند؛ و حقّ ندارند که به حریم خصوصی افراد وارد شوند، افکار عمومی را بفریبند، یا واقعیّت را قَلْب و تحریف کنند.

* در باب **هنرمندان، نویسندگان، و دانشمندان** که ما آزادی هنری و

علمی را به آنان وامیگذاریم. آنان از معیارهای کلّی اخلاق معارف نیستند و باید به حقیقت خدمت کنند.

* در باب **رهبران کشورها، سیاستمداران، و احزاب سیاسی** که ما آزادیهای خود را به آنان وامیگذاریم. وقتی اینان در برابر ملّتهایشان دروغ میگویند، وقتی حقیقت را دستکاری میکنند، یا وقتی در امور داخلی یا خارجی مرتکب ارتشاء یا ظلم و بیرحمی میشوند از صداقت خود دست میکشند و حقّشان است که مقامات و مناصب و رأی‌دهندگان خود را از کف بدهند. برعکس، افکار عمومی باید از آن سیاستمدارانی که جرأت آن دارد که همیشه حقیقت را به ملّت بگویند حمایت کند.

* و سرانجام، در باب **نُمایندگان دین**. وقتی آنان پیشداوری، نفرت، و عداوت نسبت به کسانی که دین و ایمان دیگری دارند برمی‌انگیزند، یا حتّی جنگهای دینی و مذهبی ایجاد میکنند یا این نوع جنگها را مشروعیّت میبخشند حقّشان است که انسانها محکومشان کنند و هوادارانشان را از دست بدهند.

هیچ‌کس فریب نخورد: بدون صداقت و انسانیّت عدالت جهانی‌ای در کار نیست!

پ) جوانان باید در خانه و مدرسه بیاموزند که **صادقانه** بیندیشند، سخن بگویند، و کار کنند. آنان حقّ کسب اطّلاعات و تعلیم و تربیتی را دارند که آنان را قادر به تصمیمگیریهایی میکند که زندگیشان را شکل میدهد. بدون یک شکلگیری اخلاقی، نمیتوانند امور مهمّ را از امور غیرمهمّ تمیز دهند. در سیل هر روزه‌ی اطّلاعات، معیارهای اخلاقی به آنان کمک میکنند تا

تشخیص دهند که کی و کجا آراء و عقائد به مثابه‌ی واقعیّات تصویر میشوند، علائق و منافع پوشیده نگه داشته میشوند، گرایشها افراط‌آمیز میشوند، و واقعیّات تحریف میگردند.

ت) انسان اصیل بودن، در فضای سنّتهای دینی و اخلاق بزرگ ما، بدین معناست که:

* ما باید آزادی را با بُلهَوسی یا تکثّرگروی را با بیتفاوتی نسبت به حقّ و حقیقت خَلْط نکنیم.

* ما باید، در همه‌ی مناسباتمان، به جای نادرستی، ریا و تزویر، و فرصت‌طَلَبی، صداقت را رشد دهیم.

* ما باید، به جای پراکندنِ نیمه حقیقت‌های ایدئولوژیک یا تعصّب‌آمیز و کورکورانه، مُدام در جست و جوی صداقتِ فسادناپذیر و حقیقت باشیم.

* ما باید شجاعانه به حقیقت خدمت کنیم و باید، به جای اینکه به انطباقِ فرصت‌طلبانه با زندگی تسلیم شویم، ثابت‌قدم و وفادار بمانیم.

۴-۳. تعهّد به فرهنگ مشارکت و حقوقِ برابرِ مردان و زنان

مردان و زنان بیشماری از همه‌ی سرزمینها و دینها میکوشند تا زندگیشان را، در ساحتهای عشق، مسائل جنسی، و خانواده، در فضایی از عمل مسؤولانه و مشارکت سپری کنند. با اینهمه، در سرتاسر جهان، اشکال ناپسندی از مردسالاری و پدرسالاری، سلطه‌گری یک جنس بر جنس دیگر، بهره‌کشی از زنان، سوءاستفاده جنسی از کودکان، و روسپیگری

اجباری به چشم میخورد. به کرّات و مَرّات، بیعدالتیهای اجتماعی زنان و حتّی کودکان را ـبویژه در کشورهای کمتر توسعه‌یافته ـ به روسپیگری، به منزله‌ی وسیله‌ی بقاء، واداشته است.

الف) در سنّتهایِ دینی و اخلاقیِ بزرگ و کهنِ بشر این دستورالعمل را مییابیم: **مرتکبِ فَسادِ جنسی مشو!** یا، به تعبیر ایجابی: **به یکدیگر حرمت نهید و عشق بورزید!** از نو در باب نتایج این دستورالعمل کهن تأمّل کنیم: هیچ‌کس حقّ ندارد که دیگران را به حدّ موجوداتی که صِرْفاً وسیله‌ی ارضاء جنسی‌اند تنزّل دهد، آنان را به وابستگی جنسی بکشاند یا در این وابستگی نگهدارد.

ب) ما بهره‌کشی جنسی و تبعیض جنسی را، به عنوان یکی از بدترین اشکال تنزّل مقام انسان، محکوم میکنیم. ما موظّفیم که هرجا که سلطه‌گری یک جنس بر جنس دیگر ـحتّی به نام اعتقاد دینی ـ تبلیغ میشود، هرجا که بهره‌کشی جنسی را روا میدارند، هرجا که روسپیگری را ترویج میکنند یا کودکان را مورد سوءاستفاده قرار میدهند مقاومت کنیم. هیچ‌کس فریب نخورد: بدون زندگی مشارکت‌آمیز با یکدیگر انسانیّت اصیل در کار نیست!

پ) جوانان باید در خانه و مدرسه بیاموزند که گرایش جنسی نیرویی منفی، ویرانگر، یا بهره‌کشانه نیست، بلکه سازنده و مثبت است. گرایش جنسی، به عنوان یک عامل تأییدکننده‌ی زندگی و سازنده‌ی اجتماع، فقط زمانی میتواند ثمربخش باشد که مرد و زن مسؤولیّتِ داشتنْ دغدغه‌ی سعادتِ یکدیگر را بپذیرند.

ت) ارتباط میان زنان و مردان نباید نشانی از بهره‌کشی یا رفتارِ

ضعیفْ‌نوازانه و ترحّم‌آمیز داشته باشد، بلکه باید خصیصه‌اش عشق، مشارکت، و اعتماد و وفاداری باشد. رضایت خاطرِ انسانی با لذّت جنسی یکی نیست. گرایش جنسی باید رابطه‌ای عاشقانه را که مرد و زنی برابر با یکدیگر دارند آشکار و تقویت کند.

پاره‌ای از سنّتهای دینی اِعراضِ اختیاری از استفاده‌ی کامل از گرایش جنسی را کمال مطلوب میدانند. اِعراضِ اختیاری نیز میتواند بیانگر رضایت خاطری مهمّ و هدفمندانه و نوعی ابراز وجود باشد.

ث) نهادِ اجتماعیِ ازدواج، علیرغم همه‌ی تنوّعات فرهنگی و دینی‌اش، از عشق، وفا، و ثبات قدم نشان دارد و هدفش حمایت متقابل و امنیّتِ خاطرِ شوهر، زن، و بچّه است و باید این امور را تضمین کند. باید حقوق همه‌ی اعضای خانواده را تأمین کند. همه‌ی ممالک و فرهنگها باید مناسبات اقتصادی و اجتماعی‌ای پدید آورند که ازدواج و زندگی خانوادگیِ درخورِ انسانها را، بویژه برای سالمندتران، میسّر سازد. کودکان حقّ دستیابی به تعلیم و تربیت دارند. پدر و مارد نباید از کودکان بهره‌کشی کنند؛ کودکان نیز نباید از پدر و مادر بهره‌کشی کنند. روابطشان باید نشاندهنده‌ی احترام، قدرشناسی، و علاقه‌ی متقابل باشد.

ج) انسان اصیل بودن، در فضای سنّتهای دینی و اخلاقی بزرگ ما، بدین معناست که: به جای سلطه‌طلبی و تحقیر و توهینِ مردسالارانه و پدرسالارانه، که مظاهر خشونت‌اند و موجب خشونت متقابل میشوند، ما به احترام، مشارکت، و فهم متقابل نیازمندیم.

ما به جایِ هر نوع شهوتِ انحصارطلبانه یا سوءاستفاده‌ی جنسی، به

علاقه مدارا، آمادگی برای آشتی، و عشق متقابل نیازمندیم. فقط آنچه در روابط شخصی و خانوادگی تجربه شده است میتواند در سطح ملل و ادیان اِعمال شود.

۴. تحوّلِ آگاهی

تجربه‌ی تاریخی این امور را اثبات کرده است: کره‌ی زمین را نمیتوان دگرگون و بهتر کرد مگر اینکه به تحوّلی در آگاهی افراد و در زندگی عمومی دست یابیم. در ساحتهایی از قبیل جنگ و صلح، اقتصاد، و زیستبوم، که در آنها در دهه‌های اخیر دگرگونیهای اساسی‌ای صورت گرفته است، امکانات تحوّل اجمالاً به چشم آمده است. این تحوّل باید در ساحت اخلاق و ارزشها نیز حاصل آید! هر فردی کرامت ذاتی و حقوق انفکاکناپذیر دارد، و هر کسی در قبال آنچه انجام میدهد یا انجام نمیدهد مسؤولیّتی گریزناپذیر نیز دارد. همه‌ی تصمیات و کارهای ما، و حتّی ترک کردن‌ها و عمل نکردن‌های ما، نتایجی دارند.

این احساس مسؤولیّت را زنده نگهداشتن، عمق بخشیدن به آن، و انتقال آن به نسلهای آینده وظیفه‌ی خاصّ ادیان است. ما راجع به آنچه در این اجماع به دست آورده‌ایم واقعبینیم و، بنابراین، تأکید داریم که به امور زیر توجّه شود.

۱. **حصولِ اجماعی کلّی در باب بسیاری از مسائل اخلاقی مورد مناقشه** (از اخلاق زیستی و جنسی تا اخلاق رسانه‌های گروهی و اخلاق علمی و تا اخلاق اقتصادی و سیاسی) مشکل است. با اینهمه، حتّی برای بسیاری از مسائل مناقشه‌انگیز، راه‌حلّ‌های مناسب باید در پرتو اصول اساسی‌ای که ما، در اینجا، جمعاً بسط داده‌ایم قابل حصول باشد.

۲. در بسیاری از ساحتهای زندگی، آگاهی جدیدی نسبت به مسؤولیّت اخلاق پدید آمده است. از این‌رو، خوشحال خواهیم شد اگر **حرفه‌های هر چه بیشتری**، از قبیل حرفه‌های پزشکان، دانشمندان علوم تجربی، بازرگانان، روزنامه‌نگاران، و دولتمردان، **ضوابط اخلاقی** روزآمدی به وجود آورند که برای مسائل آزارنده این حرفه‌های خاصّ رهنُمودهای اختصاصی ارائه کنند.

۳. **و از همه مهمّتر، ما از اجتماعات دینی مختلف درخواست میکنیم که اخلاق بسیار اختصاصی** خود را تدوین کنند: مثلاً، درباره‌ی معنای زندگی و مرگ، تحمّل رنج و آمرزش گناه، درباره‌ی ایثارِ نوعدوستانه و ضرورت اِعْراض از دنیا، و درباره‌ی شفقت و مسرّت، هر سنّت دینی چه سخنی دارد؟ این اخلاقیّاتِ اختصاصی اخلاق جهانی را که قبلاً قابل تشخیص بوده است تعمیق و مشخّصتر خواهند بود.

در پایان، ما دست توسّل به دامن همه‌ی ساکنان این سیّاره دراز میکنیم. کره‌ی زمین را نمیتوان دگرگون و بهتر کرد مگر اینکه آگاهی افراد دگرگون شود. ما تعهّد میکنیم که در جهت برانگیختن قدرتهای معنوی خود، از طریق تأمّل، مراقبه، عبادت، دعا، و مناجات، یا تفکّر مثبت، و **در جهت انقلاب** باطنی بکوشیم. اگر با هم باشیم میتوانیم کوهها را بجنبانیم! بدون اشتیاق به خطر کردن و آمادگی برای ایثار هیچ دگرگونی اساسی‌ای در وضع و حال ما پدید نتواند آمد! از این‌رو، ما خود را به یک اخلاق جهانی مشترک، به درک بهترِ یکدیگر، و نیز به شیوه‌های زندگی‌ای که از لحاظ اجتماعی سودمندند، ترویج صلح میکنند، و با کره‌ی زمین دوستی میورزند متعهّد میدانیم.

ما همه‌ی مردان و زنان را، اعمّ از اینکه متدیّن باشند یا نباشند، به این تعهّد دعوت میکنیم.

۸

عدالت: سقراط و تراسیماخوس*

نوشته هانا فنیکل پیتکین

---

*. مشخّصات کتابشناختی اصل این نوشته چنین است:

Pitkin, Hanna Fenichel, *Wittgenstein and Justice,* (California: University of California Press, 1972), pp. 169-192.

خانم هانا فنیکل پیتکین، استاد علوم سیاسی در دانشگاه کالیفرنیا، در ایـن مکـتوب، مسائل مربوط به عدالت را با رویکرد و طرز فکری ویتگنشتاینی طـرح، تحـلیل و احیاناً حل میکند.

مفهوم عدالت، بی‌گمان، پیشینه‌ای به عمر بشر دارد و به عنوان یک آرمان، در کنار مجموعه‌ای از ارزشهای بنیادین، هیچ‌گاه از منظومه‌ی مطلوبات و مطالبات آدمی غایب نبوده است. امّا هرچه در مطلوبیت اصل " عدالت"، میان آدمیان اتّفاق‌نظر است، در تعریف، توجیه و تبیین معیارها و مصادیق عمل " عادلانه"، مناقشه و اختلاف رأی وجود دارد. مطلب حاضر بر آن است تا دو تئوری در خصوص عدالت و فعل عادلانه را در قالب مقایسه میان دو شخصیت تاریخ، سقراط و تراسیماخوس، در میزان داوری و سنجش نهد. التزام مؤلف به شیوه‌ی تحلیلی و میل مفرطش به کاوشهای زبانی و لغوی، راه به آنجا برده است که متنی دقیق و شایسته‌ی هرگونه تأمّل فراهم آید، ضمن آنکه تأکید مؤلّف بر پژوهشهای زبانی، وی را از آن بازنداشته است که به موازات، نگرشی جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی نیز پیشه کند. همین نکته اسباب آن را فراهم آورده است که این نوشته، میان منطق، به عنوان رویکردی ذهنی، و تجربه، به عنوان رهیافتی عینی، در آمد و شدی پربرکت باشد. پرسش کانونی در این طرح پژوهشی آن است که " عدالت را میبایست با نظر به امر واقع بازشناخت و تعریف کرد یا با توجّه به وجه آرمانی آن؟" در عرضه معیارهای عدالت، ساحت آرمانی عدالت را باید پیش چشم داشت یا مصادیق عینی و ملموس آن را؟

سخن را با بررسی نزاعی آغاز کنیم که **افلاطون**، در کتاب اول جمهوری،

میان سقراط و تراسیماخوسِ[1] سوفسطایی، در باب مسأله‌ی اصلی سرتاسر این گفت‌وگو، نقل میکند: " عدالت چیست؟" تراسیماخوس بی‌درنگ و به آسانی، این عقیده زبانزد خاص و عام را در پاسخ می‌آورد که: " عدالت همان منفعت اقویاست" و سپس، آن را شرح و توضیح میکند و به این معنا میگیرد که در هر جامعه‌ای هنجارها و معیارهایی که تعیین میکنند چه چیزی عادلانه است و چه چیزی ناعادلانه، به دست نخبگان حاکم، یعنی قویترین گروه جامعه، که به نفع خودشان کار میکنند، وضع میشوند.[2] سقراط تا مدّتها بعد پاسخ خودش را ارائه نمیکند؛ و وقتی میکند آن را به چند صورت متفاوت، امّا مرتبط، تنسیق میکند. این صورتها را، علی‌العجاله، میتوان اجمالاً بدین صورت تلخیص کرد: " عدالت آن است که هر کسی آنچه را در خورِ اوست داشته باشد و انجام دهد."[3] سقراط و تراسیماخوس اختلاف مبنایی دارند. با اینهمه، تأمّل بیشتر آشکار میکند که اختلافشان چنان مبنایی است که در واقع اصلاً اختلافی ندارند. به بیان دقیقتر، این دو ظاهراً به پرسشهای متفاوتی نظر دارند و پاسخ میگویند، و اقوال و ادلّه‌شان هرگز به هم ربطی واقعی ندارند.

سقراط و تراسیماخوس پرسش " عدالت چیست؟" را به انحای متفاوت فهم میکنند؛ و هر یک از آنان اصرار دارد بر اینکه فهم خودش ناظر است به ماهیّت واقعی خود " عدالت"، نه به مفروضات متعارف و نسنجیده مردم یا صرف قراردهای زبانی. با اینهمه، اختلاف این دو را میتوان به دقّت تصویر کرد، بدین صورت که: سقراط پرسش را چنان پاسخ میدهد که گویی پرسشی است راجع به معنای واژه " عدالت"؛ یا، لااقل، پاسخ او را میتوانیم

---

1. Thrasymachus
2. Plato, *Republic*, I, 338c-339a.
3. *Ibid.*, IV, 433a-434c.

عملاً، سقراط در اینجا چند تنسیق، که با هم تفاوتهای اندکی دارند، ارائه میکند، امّا ظاهراً آنها را معادل میداند.

تعریفی موجّه تلقّی کنیم. این گفته در مورد پاسخ تراسیماخوس صدق نمیکند. تراسیماخوس در مقام تنسیق عبارتی که کمابیش مترادف با واژه "عدالت" باشد نیست، بلکه در پی اظهار نوعی نظرِ جامعه‌شناختی است در باب چیزهایی که مردم "عادلانه" یا "ناعادلانه" مینامند. واژه "عدالت" به معنای "منفعت اقویا" نیست، و تراسیماخوس نمیخواهد بگوید که ممکن است به این معنا باشد. او میکوشد تا سخنی درباره امور یا اوضاعی که مردم به "عادلانه" بودن آنها قائلند بگوید. سقراط برعکس، میکوشد تا آنچه را مردم درباره یک چیز وقتی آن را "عادلانه" مینامند میگویند، یعنی آنچه را مردم با "عادلانه" نامیدن آن چیز اراده میکنند، بازگوید.

البتّه، هم سقراط ممکن است، حتّا در مقام و مرتبه‌ای که خودش در آن سخن میگوید، بر خطا باشد، و هم تراسیماخوس؛ یعنی ممکن است واژه "عدالت" به معنای چیزی از قبیل اینکه "هر کسی آنچه را در خور اوست داشته باشد و انجام دهد" نباشد، و هنجارها و معیارهایی که مردم در باب عدالت دارند، در واقع، به دست هیچ گروه نخبه‌ای تعیین نشوند. امّا این احساس نیز دست میدهد که ممکن هم هست که هر دو بر حق باشند، و این حالت وقتی پیش می‌آید که مردم چنان تربیت شده باشند که فقط آن چیزهایی را مصداق "اینکه هر کسی آنچه را در خور اوست داشته باشد و انجام دهد" تلقّی کنند که، در واقع، به نفع اقویا، یعنی نخبگان حاکم بر جامعه‌اند. امّا آیا این فرض فرض معقولی است؟ اگر مردم واژه‌های "عادلانه" و "ناعادلانه" را مثل تراسیماخوس، به کار میبردند، در این صورت آیا این واژه‌ها میتوانستند به همان معنایی باشند که سقراط میگوید؟

این پرسشها پیش پاافتاده نیستند، و اهمیّتشان هم به یونان باستان محدود نمیشود. نزاع میان تراسیماخوس و سقراط امثال و نظایر جدیدی دارد که برای کسانی که دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی دارند مهمّند. روایتهای جدید این نزاع، نیز، این احساس را پدید می‌آورند که هر دو طرف ممکن است سخن

مهمّی داشته باشند، امّا اقوال و ادلّه‌شان به هم ربط کاملی ندارند. آشکارترین جانشین جدید تراسیماخوس آموزه مارکسی‌اندیشانه‌ی ایدئولوژی، به عنوان آگاهی کاذب، است. بر طبق این آموزه، فرهنگ بشری فقط یک بازتاب است. و یک روبنا که بر شالوده اقتصادی جامعه نهاده شده است؛ معیارها، ارزشها و معناهای مقبول که در فرهنگ تبلور مییابند، در واقع، بازتاب منافع طبقاتی‌اند. پس، اینکه مردم چه چیزهایی را " عادلانه" یا " زیبا" یا "خوب" بنامند واقعاً به حکم آنچه به نفع طبقه‌ی حاکم هر جامعه است تعیین میشود. " افکار حاکم بر هر عصر افکار طبقه‌ی حاکم آن عصر بوده‌اند."[1] هر طبقه حاکمی مبتلا به نوعی " تصوّر نادرست و خودخواهانه" است که او را " وامیدارد که صورتهای اجتماعی‌ای را که ناشی از" شیوه‌های تولید و اشکال مالکیّت آن زمانند " به قوانین جاودانه طبیعی و عقلی تبدیل کند"[2] پیروان مارکس، مانند تراسیماخوس، تعلیم میدهند که آنچه مردم "عادلانه" مینامند، در واقع، فقط به نفع طبقه‌ی حاکم است.

امّا سقراط نیز از نو برای نمونه، در هیأت **کارل بارت**[3] ظاهر میشود و اظهار میکند که چنین قول و دلیلی نمیتواند **فکرت**[4] عدالت، حقیقت، جمال و خیر را ـ یعنی فکرتهایی را که مردم، وقتی چیزهایی را عادلانه، حقیق، زیبا، یا نیک مینامند و قصد گفت‌وگو درباره‌ی آنها را دارند ـ بی‌اعتبار و نابود سازد. زیرا " با اثبات اینکه آنچه در مواردی عینی عدالت یا حقیقت تلقّی شده است صِرفاً رسوبات منافع اقتصادی یا سیاسی یک طبقه‌ی اجتماعی بوده است نمیتوان مراد از فکرت عدالت یا حقیقت را به تزلزل افکند. حتّا اگر بتوان نشان داد که منافع ـ اعمّ از منافعی که به حکم مناسبات شخصی

1. Karl Marx and Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party," in Lewis S. Feuer, ed., *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City: Doubleday, 1959), p.26.

2. *Ibid*, p.24. 3. Karl Barth 4. Idea

تعیین میشوند و منافعی که به حکم مناسبات طبقاتی تعیین میشوند- تأثیر انکارناپذیری بر آنچه مردم ملاک عدالت یا حقیقت تلقّی میکنند دارند، باز هم، این وابستگی این حقیقت را از اعتبار نمی‌اندازد که امری که عادلانه تلقّی شده است، هر چه باشد، دقیقاً امر عادلانه‌ای بوده است.»[1] به تعبیر دیگر، حتّا اگر هرچه مردم عادلانه میدانند واقعاً به نفع اقویا باشد، باز، مُراد مردم از "عادلانه" نامیدن آن چیز این نیست که آن چیز به نفع اقویاست، بلکه این است که به فکرت (سقراطی) عدالت تمسّک جویند.

با اینهمه، نزاع میان سقراط و تراسیماخوس را به صورت دیگری نیز میتوان تصوّر کرد، و آن اینکه این نزاع با بحثی که در علم حقوق میان آرمانگرایی حقوقی و واقعگرایی حقوقی در کار است ربط و نسبت دارد. قائلان به آرمانگرایی حقوقی میگویند که قوانین مجموعه‌ای‌اند آرمانی از هنجارهایی که دارای نظام قیاسی‌اند و با تصمیماتی همراه شده‌اند که به شیوه‌ای درست از آنها استنتاج شده‌اند. [بنابراین] هیچ "قانون" غیرمطابق با قانون اساسی یا هیچ "حکم" متنافی‌الاجزاء نمیتواند جزء قوانین باشد. از این منظر، قوانین، همانند که قاضی را در مقام اتّخاذ تصمیمات صحیح راهنمایی میکنند ـ و این تصورّی است اجمالاً شبیه به فهمی که سقراط از عدالت دارد. قائلان به واقعگرایی حقوقی پاسخ میدهند که این تصوّر یک امر انتزاعی بیمعناست؛ قوانین، در واقع، آن چیزهایی‌اند که قضّات میگویند و تصمیم میگیرند- خواه درست و خواه نادرست، خواه متلائم‌الاجزا و خواه متنافی‌الاجزا. قوانین با مطالعه در سلوک قضّات کشف میشوند و همان چیزهایی‌اند که تصمیمات عملی قضّات را هدایت میکنند. از این منظر، قوانین همان چیزهایی‌اند که طرفین دعوی و وکلا در دادگاه با آنها مواجهه‌ی عملی دارند ـ و این تصوّری است اجمالاً شبیه به نظری که

---

1. Karl Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zürich: Manese Verlag, 1945), p.154. ترجمه از من [نویسنده] است.

تراسیاخوس درباره‌ی عدالت دارد.

این بحث یادآور پاره‌ای از مسائل اساسی روش‌شناختی در علوم اجتماعی هم هست. دانشمند علوم اجتماعی‌ای که طرفدار تراسیاخوس است، همداستان با مارکس[1] و دورکم[2]، خواهد گفت که افکار انسانها را درباره‌ی خودشان نباید حمل به صحت کرد. " درست همان‌طور که رأی ما در باب یک فرد مبتنی بر تصوّرات او درباره‌ی خودش نیست" علم‌الاجتماع نمیتواند جامعه‌ای را " از طریق خودآگاهی خود آن جامعه" فهم کند؛ " برعکس، خود این خودآگاهی را نیز باید تبیین کرد."[3] زندگی اجتماعی در صورتی تبیین علمی میشود که " نه از طریق تصوّرات کسانی که در آن مشارکت دارند، بلکه از طریق علل عمیقتری که خودآگاهی به ادراک آنها نایل نیامده است" تبیین گردد.[4] پاسخ سقراطی احتمالاً این است که اعمال انسانی فقط از طریق نیات و انگیزه‌های عاملان و برحسب تصوّرات و هنجارهای آنان فهم میشوند. این طرز تلقّی بر همدلی و *Verstehen* [= فهم]، به عنوان ابزارهای مطالعه‌ی انسان، تأکید خواهد کرد، و این رویکردی است پدیدارشناختی، نه رفتاری. هریک از دو طرف به بر حقّ بودن خودش مطمئن است. مثلاً **لودویگ فوئرباخ**[5] میگفت که خدایان، در واقع چیزی جز اختراعات انسانها و فرافکنیهای ژرفترین ارزشها، امیدها، و نیازهای ما

---

1. Marx 2. Durkheim
3. Karl Marx, "Excerpt from A Contribution to the Critique of Political Economy," in Feuer, ed., *Marx and Engels*, p.44.
4. Emile Durkheim, review of A. Labriola, "Essais sur la Conception matérialiste dė l'histoire," *Revue Philosophique* (December 1897) quoted in Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, ed., by R.F. Holland (New York: Humanities Press, 1965), pp. 23-24.
5. Ludwig Feuerbach

نیستند.[1] الاهیدان جدید احتمالاً پاسخ میدهد که خدایان چیزی از این دست نیستند؛ " خدا" به معنای موجودی است یکسره متفاوت با چیزی از این سنخ. " قبول اینکه وقتی سخنی دربارهٔ خدا گفته میشود و "مراد واقعی" چیزی است دربارهٔ انسانها جز گیجی و سردرگمی نمیتواند بود."[2]

پس نزاع میان سقراط و تراسیماخوس ظاهراً مصداق یک مسألهٔ رایج و مهمّ است، و ما میخواهیم حقیقت آن را فهم کنیم.[3] اختلاف این دو بر سر

---

1. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper and Brothers, 1957).
2. Donald Hudson, *Ludwig Wittgenstein* (Richmond: John Knox Press, 1968), p.62.
3. شمار فراوانی از امثال و نظائر دیگر نیز به ذهن خطور میکنند، امّا پس از مداقه معلوم میشود که همهٔ آنها ساختار نزاع میان سقراط و تراسیماخوس را ندارند و بحث و فحصی را که دربارهٔ این نزاع میتوان کرد دربارهٔ آنها نمیتوان کرد. توجّه کنید به اینکه هابز (Hobbes) میگوید: استبداد همان صورت " منفور" سلطنت است: *Leviathan*, ch.19 یا در نظر بگیرید طرز توصیف برک (Burke) از متفکّران انقلاب فرانسه را: " براساس این طرح، شاه مردی بیش نیست، و شهبانو زنی؛ زن حیوانی بیش نیست، آن هم نه حیوانی از عالیترین راسته ... قتل شاه، یا شهبانو، یا اسقف، یا پدر چیزی بیش از آدمکشی رایج و عادی نیست " *Reflections on the Revolution in France* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1955), p.87. یا نقد دیوید هیوم (David Hume) را از تصوّری که ما از علّیّت داریم: و آن اینکه در واقع آنچه ما علّیّت مینامیم " از چیزی جز عادت برنگرفتهایم"، یعنی از تجارب مکرّری دالّ بر اینکه پارهای از پدیدهها " همیشه به هم پیوسته بودهاند"؛ به نقل از:

Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945), pp.671,665.

مقایسه کنید با:

Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, ed., By Cyril Barrett (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), p.24:

←

چیست؟ واژه‌ها؟ امور واقع؟ یا ارزشها؟ اگر براستی امکان دارد که هر دو بر حق باشند، چرا ظاهراً در تعارضند؟ چگونه میتوان آموزه‌ی یگانه و واحدی تدوین کرد که در عین حال، حاوی حقایق باشد که هر دو میگویند؟ من در اینجا، چند مسأله‌ی به هم پیوسته میبینم، و نمیتوانم، چنان که میخواهم به شیوه‌ای روشن و بسامان به آنها بپردازم.

معنا و استعمال

کسی که شیفته‌ی زبان است ممکن است در آغاز خیال کند که سقراط و تراسیماخوس درباره‌ی معنای "عدالت" اختلاف دارند و نزاعشان را میتوان با مطالعه معنای عرفی این واژه در زبان یونانی باستان فیصله قطعی داد (کما اینکه نزاعهای جدید مشابه آن را میتوان با فلسفه زبان عرفی انگلیسی فیصله بخشید)، و من نیز روزگاری به همین خیال بودم. در این صورت، علّت اختلافشان ممکن است این باشد که دو نوع تعریف مختلف به کار میگیرند. این فکر در آثار ارسطو مؤیّدی دارد. وی در *De Anima* [درباره‌ی نفس] از دو نحوه‌ی تعریف الفاظ و مفاهیم سخن در میان می‌آورد که با این دو موضع در باب عدالت شباهت بسیار دارند. او تعاریف طبیعی را، که دانشمندان علوم طبیعی به کار میگیرند، از تعاریف منطقی، که فیلسوفان به کار میگیرند، تمیز میدهد. "پرسشِ 'خشم چیست؟' را در نظر بگیرید. فیلسوفان خواهند گفت: خشم میل به انتقام و تلافی یا چیزی از این قبیل است. دانشمندان علوم طبیعی خواهند گفت: خشم غلیان خون و گرما در اطراف قلب است. از اینان، دانشمندان علوم طبیعی مادّه را تعیین میکنند و منطقیان صورت یا ایده را".[1] ارسطو میگوید: به همین نحو، اگر پرسش این باشد که "خانه

" ←جذّابیّت پاره‌ای از انواع تبیین بسیار شدید است ... مخصوصاً، جذّابیّت تبیینهایی از این نوع: 'این واقعاً فقط این است.' "

1. Aristotle, *De Anima*, tr, by Kenelm Foster and Silvester Humphries

چیست؟" فیلسوفان پاسخ خواهند داد: " پوششی برای جلوگیری از نابودی به دست باد و باران و گرمای مفرط" و حال آنکه دانشمندان علوم طبیعی خواهند گفت: " سنگ و آجر و الوار".

امّا سقراط و تراسیماخوس دو تعریف رقیب از " عدالت" پیش نمینهند. چنان که قبلاً خاطرنشان کردیم، واژه " عدالت" به معنای " منفعت اقویا" نیست، و تراسیماخوس هرگز نمیگوید که ممکن است به این معنا باشد و کسی هم واژه " خانه" را به " سنگ و آجر و الوار" تعریف نمیکند، حتّا اگر دانشمند علوم طبیعی باشد (کمااینکه زیست‌شناس " یاخته" را به " کربن و اکسیژن و هیدروژن و نیتروژن" تعریف نمیکند). البتّه خانه‌ها متشکّل از سنگ و الوارند، امّا این معنای واژه‌ی " خانه" نیست. و تراسیماخوس، هرچند سخنی (صادق یا کاذب) درباره‌ی عدالت میگوید، در مقام تعریف این واژه نیست. گفتیم که معنای یک واژه همان است که در یک فرهنگ خوب پیدا میشود، و واژه یا عبارتی است که میتواند جانشین آن واژه شود. معنای " عدالت" به چیزی ربط دارد که مردم با ذکر این واژه قصد ابلاغ آن

→ (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), p.52.

خود ارسطو، که در عصری که فیلسوف را از دانشمند علوم تجربی تفکیک نمیکرد نیمه فیلسوف و نیمه‌دانشمند بود، در آغاز ظاهراً تعریف منطق را اختیار میکند، امّا سپس تعریف سومی را، که تلفیق و بینابین است، پیش مینهد: " صورت؛ در آن موادّ؛ برای آن جهات." فیلیپ ریف (Fhilip Rieff)، که توجّه ما را به تفکیک ارسطو جلب کرده است، میگوید: فقط تعریف منطق " امکان یک علم اخلاق را فراهم می‌آورد"، و "روش تعریف" علوم مادّی یا طبیعی " مسائل اخلاقی ـ یعنی انسانی ـ را از بیخ و بن نفی میکند": Freud (New York: Viking Press, 1959), p.16 با این سخن، او موضع خودش را با پدیدارشناسان و سایر نظریّه‌پردازان عمل اعلام میدارد. امّا توجّه به این نکته حائز اهمیّت است که همزیستی دو نوع تعریف، به هیچ‌وجه، منحصر به مفاهیم انسانی، روانشناختی، اخلاقی، یا انتزاعی نیست. مثال دوم خود ارسطو، پس از " خشم"، " خانه" است. پس، مسأله مسأله‌ای کلّی است در حوزه‌ی معرفتشناسی یا معناشناسی، نه صرفاً مسأله‌ای درباره‌ی شیوه‌ی بررسی مسائل انسانی یا اخلاقی.

را دارند، نه به ویژگیهای پدیده‌هایی که این واژه را درباره‌ی آن پدیده‌ها به کار میبرند. در باب معنای "عدالت" سقراط لااقل به نحو اجمال بر حقّ است. امّا، در این صورت، تراسیماخوس در چه بابی بر حقّ میتواند بود؟

از دل مکتوبات فلسفی جدید، میتوان در اینجا، تفکیک میان "connotation" [= "دلالت"] و "denotation" [= "حکایت"] را بیرون کشید و قائل شد به اینکه سقراط به دلالت کار دارد، و تراسیماخوس به حکایت.[۱] امّا این تفکیک احتمالاً غلط‌انداز است و به ما، در اینجا عملاً کمکی نمیکند. زیرا در عین حال که میتوان قائل شد به اینکه تراسیماخوس به دلالت -یعنی معنای- "عدالت" کاری ندارد، نمیتوان قائل شد به اینکه سقراط دلمشغول حکایت این واژه نیست. اگر سقراط درباره‌ی معنای واژه بر حق باشد، هم درباره‌ی دلالت بر حق است و هم درباره‌ی حکایت؛ و در

---

۱. در باب این تفکیک و تفکیکهای ذیربط به آن، مکتوبات فراوانی وجود دارند، و عملاً هر فیلسوفی در قائل شدن به این تفکیک و نام نهادن بر آن به راه خود میرود. علاوه بر connotation/denotation، به این عناوین هم برمیخوریم:
intension/ extension, sense/ reference, sense/ nominatum, signification/ denotation, *sinn/ Bedeutung*.
آثار عمده‌ای که میتوان به آنها رجوع کرد عبارتند از:
Gottlob Frege, "On Sense and Reference," in Peter Geach and Max Black, eds., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford: Basil Blackwell, 1952); Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity* (Chicago: University of Chicago Press, 1956); John Stuart Mill, *A System of Logic* (London: J. W. Parker, 1843); Charles Morris, *Signs, Language and Behaviour* (New York; George Braziller, 1955); and Gilbert Ryle, "The Theory of Meaning", in Charles E. Caton, ed., *Philosophy and Ordinary Language* (Urbana: University of Illinois Press, 1963)
این اثر اخیر [گیلبرت رایل] پاره‌ای از وجوه احتمالاً غلط‌انداز تفکیک connotation/denotation را مورد بحث قرار میدهد.

این صورت، این واژه نمیتواند از چیزی حکایت کند که تراسیماخوس میگوید.

پس، احتمالاً تراسیماخوس دربارهٔ پدیده‌هایی که ما آنها را عادلانه میدانیم سخنی تازه میگوید، سخنی که ما بدان تفطن نیافته‌ایم و، از این‌رو، نه جزء تعریفی است که از "عدالت" میکنیم و نه جزئی از مراد ما از عادلانه نامیدن آن پدیده‌هاست. این احتمال معنای محصل و موجّهی دارد اگر به نمونه‌هایی از کشفیّات علمی توجّه کنیم که در آنها چیزی حقیقتاً تازه (یا لااقل برای فرهنگ خاصی تازه) دربارهٔ یک مجموعه از پدیده‌ها می‌آموزیم. کشف میکنیم که زمین مسطّح نیست، بلکه کروی است، و در فرآیند درک و هضم این کشف تصوّر ما از "زمین" دگرگون میشود؛ [و در نتیجه] معنای "زمین" دگرگون میشود. ویتگنشتاین[1] توجّه ما را به "نوسان و افت و خیز تعاریف علمی" معطوف میدارد: "آنچه امروز از ملازمات مشهود یک پدیده محسوب میشود فردا در تعریف آن پدیده به کار خواهد رفت."[2] پس ممکن است به نظر آید که تراسیماخوس به یکی از ملازمات پدیده‌هایی که "عادلانه"شان مینامیم و تا زمان خود او مورد توجّه واقع نشده بوده است، یعنی اینکه این پدیده‌ها همیشه به نفع نخبگان حاکمند، تفطن یافته است. وی، به تعبیر یکی از شارحان، "حکم کلّی مهمّی" پیش مینهد که مبتنی است بر "آنچه به زعم او از حقایق روانشناسی و علم سیاست است"، حقایق دربارهٔ پدیده‌هایی که سایر مردم "عادلانه" مینامند.[3] باز،

---

1. Wittgenstein
2. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. by G.E.M. Anscombe (New York: Macmillan, 1968), par. 79.
3. George F. Hourani, "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*," *Phronesis*, VII (1962), 111. Hourani also cites N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1951), p.2.

وسوسه میشویم که بگوییم: سقراط دربارهی معنای واژه سخن میگوید و تراسیاخوس دربارهی استعمال آن، یعنی دربارهی اینکه مردم این واژه را چگونه بر جهان اطلاق میکنند و چگونه به کار میبرند.

امّا منظر ویتگنشتاینی ظاهراً این نوع دوگانگی‌ای را که بدان رسیدیم روا نمیدارد، یعنی دوگانگی میان معنای (سقراطی) یک واژه و حقایق (تراسیاخوسی) ناظر به استعمال یا کاربرد آن واژه را. ویتگنشتاین تعلیم میدهد که در بیشتر موارد معنای یک واژه همان کاربرد آن است؛ اگر دربارهی معنای یک واژه تحیّر فکری داریم باید به کاربرد آن نظر کنیم؛ معنا را از کاربرد میتوان آموخت و معنا از کاربرد انتزاع میشود. اگر ویتگنشتاین در این باب بر حق باشد، در آن صورت، مطمئناً تراسیاخوس و سقراط باید ناظر به مسألهی واحدی باشند و بالمآل هر دو نمیتوانند بر حق باشند.

میتوانیم دربارهی این مسأله از زاویه آموزش زبان تأمّل کنیم. فرض کنید که جامعه‌ای وجود داشته باشد که در آن مدّعای تراسیاخوس عملاً صادق باشد، یعنی آن اوضاع و فقط آن اوضاعی عادلانه تلقّی شوند که، در واقع منافع نخبگان حاکم را تأمین کنند. آیا کودکی که در این جامعه رشد و نمو مییابد هیچگاه میتواند معنا (ی سقراطی) واژهی "عدالت" را بیاموزد یا تا آخر گمان میکند که "عدالت" مترادف با "منفعت نخبگان حاکم" است؟ و اگر میتواند معنای (سقراطی) را بیاموزد، این آموزش چگونه صورت میگیرد و چگونه تبیین میپذیرد؟ اگر تراسیاخوس در باب کاربرد واژه حق داشته باشد، سقراط چگونه میتواند معنای بدیلی کشف کند؟

این پرسش بیش از همه خود افلاطون را به زحمت درانداخته بود، و حتّا میتوان قائل شد به اینکه وی، برای پرداختن به این پرسش، یک مابعدالطّبیعه تمام‌عیار ابداع کرد. زیرا اگر سقراط در باب معنا حق داشته باشد و، در عین حال، تراسیاخوس هم دربارهی طرز کاربرد و کاررفت این واژه به نکته جامعه‌شناختی درستی راه یافته باشد، ما اصلاً چگونه معنای (سقراطی)

"عدالت" را درمییابیم؟ ما که با چیزی جز کاربرد و کاررفتِ " به انحراف افتاده‌ی" تراسیماخوسی مواجه نمیشویم. به بیان کلّیتر، به نظر افلاطون چنین مینمود که همه تصوّرات و مفاهیم ذهنی ما به صورتی نـاقص در اشـیا یـا اوضاعی که ما برای سخن گفتن درباره‌ی آنها از آن تصوّرات و مفاهیم ذهنی استفاده کنیم مصداق مییابند. هیچ‌چیز زیبایی کاملاً زیبا نیست، هیچ مثلّثی کاملاً سه‌گوش نیست، هیچ دو چیز مشابهی شباهت کامل ندارند؛ تاکنون تختخوابی پیدا نشده است که همه‌ی ویژگیهای خاصّ تختخواب را داشـته باشد و هیچ ویژگی بی‌ربط و نادرخوری نداشته باشد، و قس علی‌هذا. پس ما که چاره‌ای نداریم جز اینکه بر تجارب ناقص، درهم و برهم، و خطاپذیر خود اعتماد کنیم چگونه معنای "تختخواب" یا "زیبا" را می‌آموزیم؟ پـاسخ افلاطون بر عالم صور و نیز آموزه‌های تناسخ و تذکّر مبتنی بود.

کسی که قبول این مابعدالطّبیعه را دشـوار مـییابد ممکـن است از یک رویکرد ویتگنشتاینی رضایت بیشتری کسب کند ... در اینجا نیز، مثل غالب موارد، اینکه احساس میکنیم که مسأله یا اشکالی در کار است ناشی از این فرض است که " عدالت" برچسبی برای مجموعه‌ی خاصّی از پدیده‌هاست و، بنابراین، تراسیماخوس و سقراط در این‌باره کـه ایـن مجـموعه از پـدیده‌ها چیست (یا چگونه است) اختلاف داشته باشند. در این صورت، البتّه، هر دو نمیتوانند بر حق باشند. امّا " عدالت" بسی بیشتر از یک برچسب است، در بسیاری از بازیهای زبانی دیگر نیز کارکرد دارد، و از طریق اشاره آموخته نمیشود، یعنی از این راه که بزرگسالی به مصداق آن اشاره کند و به کودک بگوید: " این عدالت است". معنای " عدالت" را از راه توجّه به ویژگیهای مشترک آن پدیده‌هایی که " عادلانه" نامیده میشوند نمی‌آموزیم ـ یا [لااقل] در آغاز از این راه نمی‌آموزیم ـ بلکه از راه توجّه بـه ویـژگیهای مشـترک وضعیّتهای گفتاری‌ای که در آنها واژه‌های همخانواده آن به کار می‌روند و توجّه به بافتهای کلامی و عینی آنها می‌آموزیم. از جنبه‌ی کلامی، این سخن

دلالت دارد بر اینکه [مثلاً در زبان انگلیسی] معنای " justice" [= عدالت] را نه فقط در بافتهایی می‌آموزیم که در آنها چیزی just [= عادلانه] یا unjust = ناعادلانه] نامیده میشود، بلکه در بافتهایی نیز می‌آموزیم که حاوی اصطلاحاتی از این قبیلند:

doing someone an injustice [= داوری غیرمنصفانه در حقّ کسی؛ نشان ندادنِ شایستگیهایِ واقعیِ یک شخص]

doing justice to a delicious meal [= یک غذای خوشمزه را تا آخر خوردن]

getting your just deserts [= به مکافات اعمال خود رسیدن]

Justifying a decision or an action [= توجیه یک تصمیم یا یک عمل]

acting in a just cause [= بنا به دلیل موجّهی عمل کردن]

و از جنبه‌ی عینی، سخن مذکور دلالت دارد بر اینکه معنای " عدالت" را از راه توجّه به انواع وضعیّتهایی که در آنها واژه‌های مختلف همخانواده‌ی آن به کار میروند، انواع دگرگونیهای عملی یا عاطفی یا ارتباطی‌ای که پدید می‌آورند، و خلاصه کارکردهای دلالتگرانه‌ای که دارند می‌آموزیم. معنای "عدالت" را هم، مثل معنای " باران"، به همان مقدار که از صورت ظاهر"آن" میتوانیم بیاموزیم، از آنچه در خصوص " آن" انجام می‌دهیم نیز میتوانیم بیاموزیم؛ و، مثل معنای " خدا"، حتّا اگر پدیده‌ای که مصداق آن است اصلاً تجربه نشود یا فقط به نحوی جزئی یا ناقص تجربه شود میتوانیم بیاموزیم.

همین مسأله‌ای که از زاویه‌ی آموزش زبان به تحلیلش پرداختیم در ترجمه‌ی ریشه‌ای هم پیش می‌آید، یعنی وقتی که با زبانی بیگانه روبه‌رو میشویم و از کمک هیچ مترجم یا فرهنگ لغتی نیز بهره‌مند نیستیم. فرض کنید که یک مردمشناس به جامعه‌ای بربخورد که در آن مدّعای تراسپاخوس

عملاً صادق باشد، یعنی آن چیزهاو فقط آن چیزهایی عادلانه تلقّی شوند که به نفع نخبگان حاکم باشند. آیا این مردمشناس واژه محلّی‌ای را که اعضای آن جامعه در این مورد به کار می‌برند به " عدالت" ترجمه میکند یا به " منفعت نخبگان حاکم"؟ و اگر آن واژه را به " عدالت" ترجمه کند، از کجا میفهمد که این معنا معنای درستی است؟ در اینجا نیز پاسخ را باید در الگوی بزرگتر زبان و زندگی بومیان سراغ کرد. به گفته‌ی ویتگنشتاین، " اینکه آیا فلان واژه‌ی زبان قبیله‌ی مورد مطالعه‌ی ما بدرستی به فلان واژه‌ی زبان انگلیسی ترجمه شده است یا نه توقّف بر نقشی دارد که آن واژه در سرتاسر زندگی آن قبیله بازی میکند؛ یعنی متوقّف است بر اوقات و مناسبتهایی که در آنها آن واژه به کار میرود، عواطفی که عموماً همراه با آن واژه ابراز میشوند، افکاری که واژه‌ی مذکور عموماً برمی‌انگیزد یا موجب به زبان آمدن آن واژه میشوند، و امثال اینها. به عنوان تمرین، از خود بپرسید: در چه مواردی میگویید که واژه‌ی خاصّی که افراد آن قبیله به زبان می‌آورند سلام و خوشامدگویی است؟"[1]

ما از طریق کلّ الگوی کاربرد واژه یعنی بافتهای کلامی و عینی‌ای که آن واژه و واژه‌های مرتبط با آن، در آنها پدیدار میشوند، معنای آن واژه را می‌آموزیم و معادل آن را در زبان دیگری مییابیم. بنابراین، سقراط است که نه فقط در باب معنای " عدالت"، بلکه نیز در باب الگوهای کلّی کاربرد آن، درست میگوید: معنا و کاربرد ملازمند. امّا با این نتیجه‌گیری، باز، ما میمانیم و این مسأله که تراسیماخوس در چه بابی میتواند درست گفته باشد. اکنون

1. Ludwig Wittgenstein, *Blue and Brown Books* (New York and Evanston: Harper and Row, 1964), p.103; Compare Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1960), pp. 74-75; and Willard Van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge: M.I.T. Press, 1960), pp. 25-27.

چنین مینماید که گویی او فقط در باب بخش کوچکی از کاربرد یا دستور زبان واژه درست میگوید؛ یعنی در باب ویژگیهای مشترک خاصّی از پدیده‌هایی که، اگر واژه "عادلانه" برای برچسب زدن به کار رود، برچسب "عادلانه" میخورند. امّا، در این صورت، او مطمئنّاً، در محدوده‌ی دستور زبان واژه، فرقی نشان میدهد میان معنای "عدالت" و معیارهایی که ما برای استعمال این واژه، در مقام برچسب زدن، داریم. اگر تراسیاخوس بر حق باشد، چیزهایی که ما "عادلانه"شان مینامیم عادلانه نیستند، یا لااقل دلیل موجّهی برای شک در عادلانه بودنشان داریم. در واقع، ما در حلّ این مسأله قدم از قدم برنداشته‌ایم مگر اینکه بتوانیم این نوع فرق را توجیه کنیم و تبیین کنیم که چرا، اگر تراسیاخوس هم در باب معنای "عدالت" و هم در باب کاربرد آن واقعاً برخطاست، موضعگیری‌اش تا بدین حد مقتدرانه است.

"است" و "باید"

حکمت متعارف علوم سیاسی روزگار ما، راجع به حقیقت نزاع سقراط و تراسیاخوس، پاسخی رسا و روشن دارد، و آن اینکه تراسیاخوس دلمشغول چیزی است که هست، و سقراط دلمشغول چیزی که باید باشد. مثلاً، **رابرت دال**[1] کتاب اول جمهوری را دقیقاً به همین نحو تفسیر میکند: این دو یونانی "دقیقاً در دو مرتبه و ساحت سخن میگویند" زیرا "سقراط در مقام بیان یک قول **هنجاری** [یا: **دستوری**] بود، و تراسیاخوس در مقام بیان یک قول **تجربی**."[2] این گفته ممکن است بدین معنا باشد که سقراط دلمشغول این است که عدالت چه باید باشد، و تراسیاخوس دلمشغول اینکه عدالت، در واقع، چه هست. امّا هر دو مدّعی‌اند که ناظر به این پرسشند که عدالت چه **هست**. اگر سقراط واقعاً نیّت اصلاح این مفهوم را میداشت، یعنی میخواست با تبدیل

1. Robert Dahl
2. Robert Dahl, *Modern Political Analysis* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), p.65.

آنچه عدالت عملاً هست به چیز دیگری که باید باشد این مفهوم را بهبود بخشد، حق داشتیم از او بپرسیم که براساس چه معیارهایی فکرت پیشنهادی او در باب عدالت بهتر از فکرت کنونی ماست. چرا آن تصوّر را عدالت بنامیم؟ امّا آشکار است که آنچه در جمهوری میگذرد این نیست. سقراط درصدد تغییر یک مفهوم نیست؛ وی معتقد است که مفاهیم با صُور بی‌زمان مطابقت دارند و [بنابراین] مطلق و دگرگونی‌ناپذیرند. سقراط تعریف خود را به عنوان تعریفی که بدرستی میگوید که عدالت واقعاً چیست و این واژه چه معنایی داشته است، میستاید و توصیه میکند.

امّا، به هر حال، دال نمیخواهد بگوید که سقراط میپردازد به اینکه عدالت چه باید باشد؛ بلکه میخواهد شیوه‌های مختلف سقراط و تراسیماخوس را در پرداختن به این مسأله که عدالت چیست مشخّص سازد. به گفته‌ی او، در این بحث و فحص مشترک درباره‌ی آنچه هست، "سقراط در مواجهه با جدّ و جهد تراسیماخوس، در جهت توصیف اینکه حاکمان عموماً چگونه عمل میکنند، نشان داده است که حاکمان صالح چگونه باید عمل کنند."[1] یقیناً درست است که حکومت خیالی‌ای که سقراط در جمهوری تصویر میکند گزارشی توصیفی از یک حکومت موجود نیست، و سقراط آن را آرمانی مطلوب میداند. [و باز] یقیناً درست است که تراسیماخوس درصددِ توصیفِ طرزِ رفتارِ بالفعل حاکمان در همه جامعه‌هاست. وانگهی، سقراط احتمالاً با توصیف تراسیماخوس موافق است؛ و اگر تراسیماخوس عاقل و صادق باشد موافقت خواهد کرد که آرمان سقراط مصداق همان مفهومی است که بیشتر مردم از واژه‌ی "عدالت" اراده میکنند. پس، ظاهراً هر دو میتوانند بر حق و حتّا همداستان، باشند، زیرا یکی از آنان در این باب سخن میگوید که امور بر چه منوالند، و دیگری از یک آرمان دم میزند. در این صورت، چرا با هم جر و بحث دارند؟

---

1. *Ibid.*,

تصوّر ما این است که این دو درباره‌ی معنای یک واژه و نیز درباره‌ی حقایق ناظر به سلوک سیاسی با هم وفاق دارند. امّا کدامیک از آنان در این‌باره که عدالت چیست درست میگوید؟ آیا پاسخ این پرسش بر معنای واژه توقّف دارد یا بر حقایق ناظر به حیات سیاسی؟ نباید بگوییم: بر هر دو؟ امّا ظاهراً این دو با یکدیگر سازگاری ندارند. دال میگوید که تراسیماخوس دلمشغول حقایق است ناظر به اینکه حاکمان چگونه عمل میکنند. امّا اگر تراسیماخوس از مشاهداتش نتیجه بگیرد که عدالت همان منفعت اقویاست و بگوید: " در همه جا میبینم که آدمیان به نام عدالت در طلب قدرت و نفع شخصی‌اند"، سقراط پاسخ خواهد داد: " نمونه‌هایی از بی‌عدالتی، نفاق و فساد را، که به نام عدالت انجام میگیرند، بررسی میکرده‌ای. برای اینکه بدانی که عدالت چیست، باید بپرسی چیزی که به نام او این کارها انجام میگیرند، چیست."

حقایق تجربی تنها در صورتی به پرسش " عدالت چیست؟" ربط پیدا میکنند که واقعاً حقایقی درباره‌ی عدالت باشند؛ پژوهش تجربی بر تعریف مفهومی متوقّف است. تراسیماخوس تنها در صورتی میتواند حقیقت تازه‌ای درباره‌ی چیزهایی که " عادلانه" خوانده میشوند کشف کند که پیش از آن بتواند آن چیزها را تشخیص دهد. و آیا این تشخیص بر معنای "عدالت" توقّف ندارد؟ گاهی چنین تشخیصی آسان و نسبتاً مستقل از معناست. مثالی از فرگه[1] وام کنیم: میگوییم: " ستاره شبانگاهی در واقع همان سیاره ناهید است"، و این کشف یک حقیقت است. یاوه‌گویی است اگر کسی مانند سقراط پاسخ دهد که: چون واضح است که " ستاره" به معنای " سیاره" نیست، این گفته کاذب است. در این کشف اصل مطلب دقیقاً همین است که معلوم شده که معنای " ستاره" برای آن چیزی که، آنجا، در آسمان و، در واقع، سیاره است مناسبت ندارد. امّا این مثال توقّف دارد بر تشخیص

1. Frege

واضحی از "آن چیز، آنجا"، که از معنای مفهوم قدیم استقلال داشته باشد. اینکه آیا حقایق که تراسیماخوس در باب نحوه عمل حاکمان کشف کرده است به مسأله‌ی عدالت ربطی دارند یا نه متوقّف بر معنای "عدالت" است. در مورد سقراط نیز وضع بر همین منوال است. دال میگوید که سقراط دلمشغول نحوه عمل بایسته‌ی حاکمان است؛ و راست میگوید، چرا که حاکمان باید عادلانه عمل کنند. امّا این را نیز میتوانیم بگوییم که سقراط در مقام بیان این مطلب است که حاکمان، وقتی عادلانه عمل میکنند، در واقع چگونه عمل میکنند؛ و این مسأله‌ای ناظر به واقع، ناظر به آنچه هست، است، نه (صرفاً) مسأله‌ای ناظر به آنچه باید باشد. وانگهی، نظرات تراسیماخوس نیز در این‌باره‌اند که حاکمان صالح چگونه باید عمل کنند.

هرچند، در اینجا، جر و بحثی در کار است، امّا میان آنچه هست و آنچه باید باشد و نیز میان امور واقع و ارزشها نیست. هر دو حریف مدّعی‌اند که به ما میگویند که عدالت چیست و در نتیجه، آدمیان، وقتی عادلانه عمل میکنند، در واقع چه میکنند؛ و این مطلبی است که لوازم آشکاری در باب سلوک درست دارد. میتوان گفت که تراسیماخوس از حقایق ناظر به آنچه عادلانه میدانند سخن میگوید، و سقراط از آنچه، با توجّه به معنای "عدالت"، "باید عادلانه بدانند. امّا معنای "عدالت" به حقایق ناظر به دستور زبان این واژه بستگی دارد؛ بنابراین، این جر و بحث راجع به حقایق و بر سر لوازم دو نوع حقیقت مختلف است. و بستگی دارد به اینکه، در دستور زبانِ واژه‌ی "عدالت" ناسازگاری‌ای وجود داشته باشد میان آنچه مردم عادلانه میدانند و آنچه معنای واژه "عدالت" است. ویژگی‌ای که فقط در واژه‌ای مانند "عدالت" هست این است که دقیقاً به این نوع ناسازگاری میدان میدهد. هیچ‌یک از دو قطب تضاد لزوماً انفسی[1] یا آرمانگرایانه نیست، و هر دو حقیقتاً به مشاهده کاربرد واژه اتّکا دارند.

---

1. subjective

نظرات درونی و بیرونی

راه دیگری برای سخن گفتن درباره‌ی جر و بحث میان تراسیماخوس و سقراط از زاویه‌ی درونی و بیرونی بودن است. به نظر می‌آید که موضع تراسیماخوس، به یک معنا، بیرون از مقدّمات مقبوله است، مفروضات مقبوله را مورد مناقشه قرار می‌دهد و بی‌اعتبار می‌کند. و مثل کسی که از عالم دیگری آمده است به آنچه دیگران می‌گویند نظر میکند. برعکس، سقراط در محدوده‌ی مقدّمات و مفروضات رایج و متعارف میماند و آنها را می‌پذیرد و تأیید می‌کند. امّا تعیین اینکه این معنایی که ما از بیرون و درون اراده می‌کنیم واقعاً ناظر به چیست، و چیزی که این دو مرد در درون و بیرون آنند کدام است، کار آسانی نیست. یک احتمال این است که موضع این دو به فرهنگ و جامعه‌شان، یعنی مفروضات و ارزشهای یونان باستان، ربط و نسبت داشته باشد. تراسیماخوس در جایی دور از این فرهنگ می‌ایستد، آگاهی کاذبی را که این فرهنگ مسلّم انگاشته است به کناری مینهد، و فارغدلانه و بی‌تعلّق خاطر به آنچه " بومیان" درواقع می‌کنند می‌نگرد. و تفطّن می‌یابد به اینکه این بومیان درواقع واژه‌ی " عدالت" را در مورد مجموعه‌ی خاصّی از پدیده‌هایی که همیشه به نفع نخبگان حاکمند به کار میبرند. امّا آشکار است که آدمی نمی‌تواند، به معنای حقیق کلمه، از فرهنگ خودش پا بیرون بگذارد؛ تراسیماخوس به عنوان یک یونانی قرن پنجم [قبل از میلاد] سخن میگوید و میبیند. میتوانیم بگوییم که درصدد گریز از فرهنگ خودش است، امّا این گفته برای تبیین اینکه چرا به نظر میرسد که او سخن مهمّی دارد کفایت نمی‌کند؛ و تبیین نمی‌کند که چرا کشف او، اگر واقعاً کشف باشد، برای ما، که در فرهنگی بسیار متفاوت با فرهنگ او بسر می‌بریم، معنادار است، و چرا موضع او امروزه هنوز قابل تطبیق بر اوضاع و احوال است. البتّه، مراد تراسیماخوس این است که کشفش بر همه‌ی فرهنگها و

جوامع قابل اطلاق است، امّا خودش نتوانسته است از جامعه‌ی انسانی یکسره پا بیرون نهد.

وانگهی، سقراط نیز به نظر میرسد که، هرچند به شیوه‌ای دیگر، از سنّت و عرف رایج و متعارف پا بیرون نهاده است. وی از پذیرش معیارهای رایج و متعارف در این باب که چه نوع پدیده‌ها یا جوامعی را باید "عادلانه" نامید سرمیپیچد. حتّا اگر بیشتر مردمی که در پیرامون اویند چیزهایی را عادلانه بدانند که در واقع منافع نخبگان حاکم را تأمین میکنند، باز سقراط از پذیرش معیارهایشان سرمیپیچد؛ به معنای "عدالت" متمسّک میشود و پای میفشرد بر اینکه خود او باید داوری کند که آیا هنجارهای رایج و متعارف با آن معنا هماهنگی دارند یا نه.

راه دیگری برای تحلیل معنایی که در اینجا از درون و بیرون در نظر داریم ـ و این راه با راه پیشین بی‌ارتباط نیست ـ این است که درون و بیرون را نسبت به خود مفهوم عدالت، معنا، لوازم، و پیشفرضهای آن بسنجیم. سقراط از درون چارچوب چیزی سخن میگوید که به زعم او در مورد پدیده‌هایی که "عادلانه" نامیده میشوند صادق است، و آن این است که در این پدیده‌ها باید هرکسی آنچه را در خورِ اوست داشته باشد و انجام دهد. وی معنا و مفهوم این واژه و سنّت و عرف راجع به آن را حمل به صحت میکند و از نو مورد تأیید قرار میدهد. تراسیماخوس اینها را رد میکند، یا به فراموشی میسپارد، و مستقلّا و به تنهایی به ویژگیهای مشترک پدیده‌هایی که دیگران آنها را "عادلانه" مینامند نظر میکند؛ و این کار تا حدّی مثل این است که با نظرخواهی و تحقیق در افکار عمومی بخواهیم در باب زبان عرفی فلسفه‌ورزی کنیم؛ و اشکالات موضع تراسیماخوس با اشکالات این نوع فلسفه‌ورزی ... پیوند دارند. تراسیماخوس گویی بیرون از واژه می‌ایستد و مینگرد که دیگران چگونه آن را به کار میبرند، و حال آنکه سقراط خودش واژه را به کار میبرد. امّا البتّه این سخن نمیتواند، مو به مو درست باشد؛

[زیرا] هر دو واژه را به کار میبرند. میتوانیم بگوییم که سقراط از درون کارکردهای دلالتگرانه یا شبهِ انشائیِ[1] واژه سخن میگوید؛ تعریفی که ارائه میکند از ادّعایی که در " عادلانه" نامیدن یک چیز شده و نیز از ضمانتی اتّخاذ شده است که گویندهای که آن را ادّعا کرده داده است؛ و خودش آن را ادّعا میکند، آن ضمانت را میدهد، و مسئولیّت را قبول میکند. تراسیماخوس هم به نحوی واژه را به کار میبرد، امّا بدون اینکه آن ادّعا را بکند یا آن مسئولیّت را قبول کند؛ گویی خود را به کارکردهای برچسبزننده واژه محدود میسازد.[2]

میتوانیم بگوییم که تراسیماخوس واژه "عدالت" را با علامت نقل قول به کار میبرد و "به اصطلاح عدالت" یا " آنچه دیگران 'عدالت'اش مینامند" را اراده میکند. وقتی میگوید که عدالت همان منفعت اقویاست، به نظر من، واژه " عدالت" را با این نوع علامت نقل قول به کار میبرد امّا برای بقیّه واژههای جمله همان وزن ادّعایی تمامعیار و عرفیشان را قائل است. میخواهد بگوید که به اصطلاح " عدالت" (یعنی آنچه دیگران " عدالت"اش مینامند) در واقع منفعت واقعی اقویاست (یعنی آنچه منِ تراسیماخوس "منفعت اقویا" مینامم). زیرا آشکارا کاذب است که بگوییم: آنچه، به معنای کامل سقراطی واژه "عدالت"، حقیقتاً عادلانه است همیشه به نفع نخبگان حاکم است. و شقّ دیگر، که حاکی از این است که به اصطلاح " عدالت" (یعنی آنچه دیگران "عدالت"اش مینامند) معادل است با به اصطلاح منفعت اقویا (یعنی آنچه دیگران " منفعت اقویا" مینامند) مراد تراسیماخوس نیست. بخشی از جان

---

1. quasi-performative

2. Compare Austin Duncan-Janes, "Authority," *Aristotelian Sosiety Supplementary Volume* 32 (1958); Bernard Mayo, *Ethics and the Moral Life* (London: Macmillan, 1958), pp. 194-195; and Michael Polanji, *Personal Knowledge* (New York and Evanston: Harper and Row, 1964), pp. 249-250.

کلام او این است که دیگران، به اندازه خود او، از نفاق فرهنگی آگاهی ندارند و، به همین جهت، آنچه را او میگوید نمیگویند. پس، تراسیماخوس از گام نهادن به درون مفهوم عدالت، و قبول مسئولیّت و مؤونه‌ی آنچه معمولاً با به زبان آوردن این واژه ضمانت یا ادعا میشود، سرباز میزند. او میخواهد دقیقاً همین عرف و سنّتها را مورد مناقشه قرار دهد.

چند مثال دیگر

همه‌ی ما میدانیم که ارزشها، معیارها، و ذوق و سلیقه‌ها، از فرهنگی به فرهنگ دیگر، فرق میکنند، به طوری که آنچه در یک فرهنگ مصداق زیبایی است ممکن است در فرهنگی دیگر زشت تلقّی شود، و آنچه در یک فرهنگ مصداق عدالت است ممکن است در فرهنگی دیگر ناعادلانه تلقّی شود. امّا، در این صورت، آیا کودکانی که در فرهنگهایی از بیخ و بن متفاوت رشد و نمو مییابند از زیبایی یا عدالت مفهوم واحدی یاد میگیرند یا مفاهیم مختلفی؟ اگر پاسخ دهیم که از مصادیق که با یکدیگر اختلاف بنیادی دارند کودکان به ناچار مفاهیم مختلفی درمی‌آموزند، در این صورت، ما نباید الفاظ موجود در فرهنگ دیگر را به "زیبایی" یا "عدالت" خودمان ترجمه کنیم؛ و در این صورت، بیان آغازین ما درباره‌ی آنچه "همه ما میدانیم" [در صدر همین بخش] نادرست است، چرا که آن فرهنگهای دیگر در باب آنچه عادلانه است اختلافی ندارند، بلکه فقط مفهومی از عدالت در ذهن ندارند. از سوی دیگر، اگر اصرار ورزیم بر اینکه کودکان فرهنگهای مختلف میتوانند، از مصادیق متفاوت، مفهوم واحدی از زیبایی یا عدالت بیاموزند، بر ماست که توضیح دهیم که چگونه چنین چیزی ممکن است. قبلاً به چنین توضیحی اشاره داشتیم: معنا را صرفاً از طریق مصادیق برچسب‌زننده، یعنی از طریق نظر به پدیده‌هایی که مردم آنها را عادلانه مینامند، نمی‌آموزیم، بلکه از طریق کل دستور زبانِ واژه، یعنی از طریق نظر به اوقات و مناسبتهایی که در آنها

مردم از لفظ " عادلانه" استفاده میکنند، می‌آموزیم. بنابراین، میتوان در دو فرهنگ مختلف مفهوم واحدی را آموخت، البتّه مشروط به اینکه دستور زبان کلّی آن مفهوم یکسان باشد، یعنی اگر آن مفهوم در انواع واحدی از بازیهای زبانی به کار رود، حتّا اگر مصادیق آنچه عادلانه و ناعادلانه است بسیار متفاوت باشند.

امّا اکنون، و در ادامه سخن، باید توجّه کنیم به اینکه پاسخهایی که مایلیم به چنین پرسشهایی بدهیم بستگی بسیار فراوانی دارند به مصادیق خاصّی که مورد مداقّه قرار میدهیم. پاسخهای راجع به مفهومی مانند " خوشمزه" با پاسخهای راجع به مفهومی مانند " سبز" تفاوت خواهند داشت. این نکته اوّلاً باید هشداری باشد برای ما که در باب " عدالت" احتیاط ورزیم، و ثانیاً شاید به ما امکان دهد که فهم روشنتری از ویژگی اختصاصی عدالت و مفاهیمی مانند آن حاصل کنیم. فرض کنید که در این‌باره تحقیق میکنیم که آیا کودکانِ فرهنگهای از بیخ و بن متفاوت میتوانند، در حال رشد و نمو، معنای واحدی از مفهوم " خوشمزه" یاد بگیرند (البتّه، با قبول اینکه برای این مفهوم واژه‌های مختلف و اصوات مختلف یاد میگیرند)، ولو آنکه آن را از طریق مصادیق بسیار متفاوت یاد گیرند. برای مثال میدانیم که اسکیموها چیزهایی میخورند که برای ما تهوّع‌آورند، و آنها را با حرص و ولع و لذّت و اشتیاق عظیمی هم میخورند. وقتی یک اسکیمو پیهِ والِ کرم گذاشته و گندیده خود را " خوشمزه" مییابد، آیا درباره‌ی این پیه همان سخنی را میگوید که یک کودک امریکایی درباره‌ی بستنی قیفی خود میگوید؟ مثال لفظی مانند " خوشمزه" با قوّت هر چه تمامتر پاسخی مثبت به ذهن متبادر میکند. معنای این لفظ تقریباً یکسره به ربط و نسبت ما با ماده‌ی غذایی بستگی دارد ـ یعنی به اینکه بیشتر میخواهیم، میزبان خوشحال است، آن را به دوستانمان تعارف میکنیم، نه به دشمنانمان، و از این قبیل ـ و تقریباً به هیچ‌روی به ویژگیهای مادّه غذایی وابسته نیست. " خوشمزه" نام مجموعه‌ی

خاصّی از موادّ غذایی نیست، بلکه راهی برای گفتن سخنی درباره‌ی مادّه‌ی غذایی است، و آن سخن این است که مادّه‌ی غذایی موردنظر به کام خوش می‌آید. یک مردمشناس، برای کشف واژه‌ای که بومیان برای "خوشمزه" به کار میبرند، غذاهایشان را نمیچشد، بلکه رفتارشان را در قبال غذا مشاهده میکند. معنای این واژه ظاهراً از پسند و سلیقه‌های مربوط به ذائقه‌ی یک فرهنگ خاص یکسره استقلال دارد. پس اگر "عدالت" را شبیه به "خوشمزه" تفسیر کنیم، به این نتیجه میرسیم که کودکان، حتّا در فرهنگی که ذوق و سلیقه‌اش در باب آنچه عادلانه یا ناعادلانه است با ذوق و سلیقه ما از بیخ و بن متفاوت است، واقعاً میتوانند این مفهوم را بیاموزند.

امّا اکنون میتوانیم همین پرسش را در باب واژه‌ای مانند "سبز" بپرسیم. اجمالاً میدانیم که فرهنگهای مختلف طیف رنگها را به شیوه‌های متفاوت تجزیه و تقسیم میکنند. آیا کودکان فرهنگهای مختلف اساساً میتوانند معنای واحدی از "سبز" یاد بگیرند، هرچند آن را از طریق مصادیق یکسره متفاوت می‌آموزند، به طوری که مصداق "سبز" در یک فرهنگ در فرهنگی دیگر به نام یک رنگ دیگر نامیده میشود؟ در اینجا، به نظر میرسد که پاسخ به وضوح منفی است. اگر لفظ "سبز" منحصراً از طریق مصادیق رنگ آبی آموخته شود، در آن صورت، معنایی که آموخته میشود "آبی" است، فارغ از اینکه برای این معنا چه واژه‌ای به کار رود، و اگر لفظ "سبز" از طریق مصادیق سبز و آبی آموخته شود، در آن صورت، معنای آموخته شده نه معادل معنای "سبز" است، نه معادل معنای "آبی"؛ و در مقام ترجمه این لفظ، نمیتوانیم صرفاً واژه "سبز"مان را به جای آن بنشانیم. پس اگر "عدالت" را شبیه به "سبز" تفسیر کنیم، به این نتیجه میرسیم که این فرض معنای معقولی ندارد که این واژه میتواند، در دو فرهنگ که معیارهایشان در باب آنچه عادلانه است از بیخ و بن متفاوتند، معنای واحدی داشته باشد.

بدین ترتیب، این دو مثال نتایج متعارضی در باب عدالت القا میکنند. "

خوشمزه" حاکی از آن است که ذوق و سلیقه از معنای واژه یکسره استقلال دارد، به طوری که آن نوع مداقه‌ای که تراسیماخوس میکند (که به ویژگیهای مشترک چیزهایی که مردم عادلانه مینامند توجّه میکند)، رک و پوست‌کنده بگوییم، هیچ ربطی به آن مداقه‌ای ندارد که سقراط میکند (که به معنای " عدالت" التفات دارد). مثال " سبز" حاکی از آن است که، هر جا معیارها فرق داشته باشند، معنا نیز باید، بر طبق معیارها، فرق کند، به طوری که امکان ندارد که سقراط و تراسیماخوس هر دو، درست بگویند. ممکن است احساس شهودی ما این باشد که " عدالت" باید " در جایی میان" واژه‌هایی مانند " خوشمزه" و واژه‌هایی مانند " سبز" قرار داشته باشد"، یعنی آفاقی[1] تر از خوشمزه و انفسی‌تر یا شبه انشایی‌تر از سبز باشد. امّا این واکنش شهودی یکی از ویژگیهای عدالت را که در هر دو مثال دیگر مفقود است، یعنی اهمّیّت معیارها را، مغفول مینهد.

در مورد هر چیز خوردنی‌ای، ما آماده‌ایم که باور کنیم که یک فرهنگ آن را خوشمزه میداند، به شرط آنکه ببینیم که مردم متعلّق به آن فرهنگ مقدار بیشتری از آن چیز میخواهند، آن را به دوستانشان تعارف میکنند، و امثال اینها. امّا وضع مصادیق عدالت و بی‌عدالتی بر این منوال نیست. ما میتوانیم آزادی خاصّی برای معیارهای مختلف و فرهنگهای مختلف قائل شویم؛ امّا نه صرفاً هر معیاری معیار عدالت محسوب میشود، و نه صرفاً هر مصداقی مصداق عدالت است. اگر گوینده‌ای وضع خاصّی را عادلانه بداند، علی‌الاصول باید آماده باشد به ما نشان دهد که **چگونه** آن وضع عادلانه است و چه چیز آن عادلانه است؛ و حال آنکه توقّعی نظیر این را در باب "خوشمزه" یا " سبز" نداریم. عدالت، برخلاف " خوشمزه"، صرفاً امری مربوط به عادت فرهنگی یا ذوق و سلیقه‌ی شخصی نیست، بلکه مستلزم معیارهایی برای توجیه است؛ و برخلاف " سبز"، به نوعی عدم وفاق مجال

1. objective

میدهد که نه صرفاً لفظی است (تعاریف متفاوت)، و نه صرفاً واقعی (ادراکات متفاوت). اگرچه پاره‌ای از نزاعهای ما بر سر عدالت ممکن است ناشی از عدم وفاق بر سر معنای این واژه باشند، و پاره‌ای دیگر ناشی از عدم وفاق بر سر حقایق مربوط به یک وضع، با اینهمه، بسیاری از نزاعها نیز مربوط به اختلافاتی میشوند که در باب معیارهای ناظر به آنچه عادلانه است داریم. پس، راجع به مفهومی مانند عدالت این فرض معنای معقولی دارد که ممکن است میان معنا(ی سقراطی)، که مبتنی بر دستور زبان است، و استعمال (تراسیماخوسی)، که مبتنی بر معیارهای مردم است، شکافی، اختلافی و تعارضی وجود داشته باشد. امّا این فرض راجع به "خوشمزه" معنای معقولی ندارد، زیرا شکاف وسیعتر از آن است که از سنخ تعارض باشد؛ و راجع به "سبز" نیز معنای معقولی ندارد، زیرا، در این مورد، میان معنا و معیارها شکافی وجود نمیتواند داشت.

به نظر میرسد که مفهومی مانند "عدالت" از دل انواعی از بازیهای زبانی و حتّا از دل ناحیه‌های زبانی‌ای سر برمی‌آورد که با انواع بازیهای زبانی و ناحیه‌های زبانی‌ای که خاستگاه هر یک از دو مفهوم "خوشمزه" و "سبز"اند فرق دارند، به طوری که حلّ معضلات مفهومی و نظری راجع به این مفهوم شکل دیگری به خود میگیرد.

ویتگنشتاین، در جایی، گفته است که تقسیم یک کتاب فلسفی به بخشهایی در باب "انواع" مختلف "واژه‌ها" (ناحیه‌های زبانی) کار خوبی است. "ساعتهای متمادی در باب افعال 'دیدن'، 'احساس کردن' و غیره، یعنی افعالی که تجارب شخصی را وصف میکنند، گفت‌وگو میکنید. به نوع عجیب و غریبی از آشفتگی و سردرگمی (یا آشفتگیها و سردرگمیها) دچار میشویم که ناشی از همه‌ی این واژه‌هاست. فصل دیگری دارید در باب اعداد ــ در اینجا، نوع دیگری از آشفتگی و سردرگمی هست: فصلی در باب 'همه'، 'هر'، 'پاره‌ای' و امثال اینها. ــ نوع دیگری از آشفتگی و سردرگمی: فصلی در باب

'تو'، 'من' و امثال اینها. ـنوع دیگری: فصلی در باب 'زیبا'، 'خیر' ـنوع دیگری. به گروه جدیدی از آشفتگیها و سردرگمیها درمی‌افتیم؛ زبان برای ما کَلَکهای کاملاً تازه سوار میکند."[۱]

"نشان دادن اینکه چگونه فلان وضع عادلانه است"

پس، عدالت در وسط یک پیوستار و میان امور ذوقی انفسی و امور واقعی آفاقی قرار ندارد؛ بلکه یک نوع مفهوم اجمالاً متفاوت است، مفهومی که مستلزم یک سلسله معیارها و نیز امکان judgment [= حکم] و justification [= توجیه] است (همانطور که ریشه‌شناسی این واژه‌ها هم نشان می‌دهد). واضح است که معیارهای ما در تشخیص چیزهای عادلانه و ناعادلانه تا حدّی اکتسابی‌اند، امّا اگر خودمان بخواهیم تغییر هم میپذیرند. از این حیث که اکتسابی‌اند، به همان نحو و در همان فرایندی آموخته میشوند که معانی واژه‌ها و حقیقت عالم را می‌آموزیم. کودک، برای آموختن مفهومی مانند عدالت، ظاهراً باید نه فقط دو بلکه سه متغیّر، یا سه بُعد تغیّر، را بـه خوبی یاد بگیرد: معنای این واژه را، حقایق عالم را، و معیارهای تشخیص چیزی را که عادلانه تلقّی میشود.

بر همین قیاس، ترجمه ریشه‌ای لفظی مانند "عدالت" مشکلاتی ـ نه فقط در دو بُعد، بلکه در سه بعد پیش می‌آورد. به مثالی توجّه کنید که وِلْدون[۲] آورده است و مثالی است عجیب و غریب و باورنکردنی، زیرا تصوّر اینکه به صورت طبیعی رخ دهد بسیار دشوار است، امّا، با این حال، آموزنده است. ولدون از ما میخواهد که " فرض کنید که در آلمان نازی عزم جزم کرده باشید که معادل آلمانی واژه‌های فارسی‌ای را که برای ارزشداوری به کار میروند، مانند "خوب"، "درستکار"، "قابل تحسین" و "خائن" پیدا کنید.

---

1. Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, p.1.

2. Weldon

یاد گرفته‌اید که به کار بردن الفاظی مانند 'schon'، 'ehrlich'، 'ehrenwert'، 'unehrlich' صحیح است. علاوه بر این، فهمیده‌اید که [در آلمان] برای این واژه‌های آلمانی همان جواز استنتاجی را قائلند که [در ایران] برای واژه‌های فارسی معادل آنها قائلند؛ یعنی اگر ehrlich [= درستکار] باشی احتمالاً نشان افتخار دریافت میکنی، و اگر unehrlich = [خائن] باشی احتمالاً به یک اردوگاه کار اجباری خواهی رفت. تا اینجا اشکالی نیست. اما بعداً یکی از اعضای گروه ضربت (یا دسته‌ای از آنان) را میبینید که یهودی‌ای را به شدّت کتک میزند (یا میزنند) و میگویید: 'Das ist verbrecherisch' [= این جنایتکارانه است] معلّمان میگوید: 'Durchaus nicht verbrecherisch, Eine ehrenwerte Tat' [= به هیچ‌وجه جنایتکارانه نیست. قابل تحسین است.] در این صورت، چه میتوانید بگویید؟ میتوانید این تصحیح و اصلاح را به همان نحوی بپذیرید که در ایالات متّحده این تصحیح و اصلاح را میپذیرید: "ما به اینها [اشاره به بند شلوار] braces [در انگلیسی بریتانیایی، به معنای بند شلوار] نمیگوییم، suspenders [در انگلیسی امریکایی، به معنای بند شلوار] میگوییم، و چیزی را که شما [انگلیسیان] به آن suspenders [در انگلیسی بریتانیایی، به معنای بند جوراب] میگویید ما به آن garters [در انگلیسی امریکایی، به معنای بند جوراب] میگوییم." امّا اگر بپذیرید دوستانتان نخواهند گفت: 'آلمانی را خیلی خوب یاد گرفته‌ای'، بلکه خواهند گفت: 'تو دروغگو و ریاکاری. خودت می‌دانی که چنین رفتاری رذیلانه است؛ با اینهمه میگویی: قابل تحسین است. برای اینکه به دردسر نیفتی تظاهر میکنی.'[1]

کوتاه سخن اینکه، معلّم آلمانی نه درک شاگردش را از معنای ehrenwert [= قابل تحسین] تصحیح و اصلاح میکند، و نه ادراک او را از

1. T.D. Weldon, *The Vocabulary of Politics* (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp. 42-43.

واقعه‌ای که هر دو شاهدش بوده‌اند؛ بلکه صرفاً چیزی را که شاگردش جنایتکارانه میداند قابل تحسین (ehrenwert) تلقّی میکند. این معلّم و شاگرد در باب معیارها اختلاف دارند. امّا مثال ولدون، از هر چه بگذریم، عجیب و غریب و باورنکردنی است، زیرا به وسیله‌ی همان زبانی که او بدان زبان توصیفش میکند دستکاری شده است. ما اطلاعات موثّق را از طریق گزارش ولدون از مشاهدات این دو مرد به دست می‌آوریم که در آن قهرمانان داستان شناسایی شده‌اند و ماهیّت اعمالشان مشخّص شده است. آیا نازیها به عمل خود نام "کتک زدن شدید" یا لفظ آلمانی معادل آن داده‌اند؟ ولدون میگوید که معادلهای مختلفی که شاگرد یاد گرفته است واقعاً صحیحند، و از اینجا پی می‌بریم که معلّم نمیتواند در کار تصحیح و اصلاح زبان آلمانی او باشد.

در زندگی عملی، در وضعیّتهایی که در آنها به ترجمه ریشه‌ای مشغولیم، معنا و حقایق کاملاً از یکدیگر تفکیک نمیپذیرند و تفکیک‌پذیری معیارها از معنا، از سویی، و از حقایق، از سوی دیگر نیز بیش از تفکیک‌پذیری معنا از حقایق نیست. کافی است تصوّر کنیم که مثال ولدون برای مردمشناسی رخ دهد که به یک قبیله بدوی برمی‌خورد؛ بی‌درنگ میبینیم که همه‌ی جنبه‌های این وضعیّت مسأله‌انگیز میشوند. آیا مردمشناس معادلها را درست یاد گرفته است؟ چه بسا زبانش در حال تصحیح و اصلاح باشد. دقیقاً چه دیده است؟ شاید آنچه دیده کتک‌کاری نبوده، بلکه کیفر دادن رسمی یک جنایتکار، یا مراسم دینی، یا یک بازی بوده است. آیا الفاظ بومی‌ای که او آنها را به معنای "جنایتکارانه" و "شرافتمندانه" میگیرد، در واقع، دقیقاً به همین معانی‌اند یا یکسره مفاهیمی متفاوتند؟ و معیارهایی که بومیان برای جنایتکارانه و شرافتمندانه بودن دارند کدامند؛ معیارهای این فرد بومی خاص چیستند؟

بدون اینکه مسأله‌ی ترجمه ریشه‌ای هم در میان باشد، باز امکان دارد

اشکالاتی شبیه همین اشکالات پیش آیند؛ و در مقام عمل غالباً باید وضعیّتهای مبهم و گنگ برای همیشه فیصله‌نایافته رها شوند. به این مثال واقعی توجّه کنید: یک دختر نوجوان آلمانی مهاجر در ایالات متّحده خود را، با خانمی میانسال، تنها میبیند که او نیز مهاجری آلمانی و از آشنایان والدین اوست. در حال گفت‌وگویی مؤدّبانه‌اند که ناگهان آن خانم، ظاهراً به حال تحسین، میگوید: "وای! تو چه دختر خانم self-conscious [کمرو]ای هستی!" دختر، البتّه، گیج میشود. خانم به نظر میرسید که در حال تعریف و تمجید است، امّا self-conscious [کمرو] بودن فضیلتی نیست. نکند منظورش self-possessed [= دارای اعتماد به نفس] بوده و در زبان انگلیسی مرتکب اشتباهی شده است؟ خود دختر کاملاً آگاه است از اینکه هم کمرویی نوجوانان را دارد و هم اعتماد به نفس به بلوغ رسیدگان را. با حالت تردید و دودلی (چون این پرسش شبیه این است که درصدد جلب تعریف و تمجید (دیگری؟) باشد)، میپرسد: "self-conscious [کمرو]؟ منظورتان self-possessed [= دارای اعتماد به نفس] نیست؛ هست؟ میدانید که این دو کلمه در زبان انگلیسی با هم فرق دارند". امّا خانم قاطعانه میگوید: "اوه، خیلی self-conscious هستی." و مطلب ناتمام میماند. بعداً دختر به فرهنگ لغت رجوع میکند و میفهمد که در واقع واژه آلمانی معادل self-possessed [= دارای اعتماد به نفس] (یعنی *selbst-bewusst*) واژه‌ای مرکّب است که دو جزئش، به صورت جدا از هم، به "self" و "conscious" ترجمه میشوند، و برای self-conscious [= کمرو] اصلاً واژه‌ی دیگری [در زبان آلمانی] وجود دارد (یعنی *selbst-befangen*). بر این اساس، دختر به این نتیجه میرسد که تشخیص خودش احتمالاً صحیح بوده است، امّا هرگز به قطع و یقین نخواهد رسید؛ چرا که احتمال میرود آن خانم کمرویی را صرفاً فضیلت بزرگی تلقّی کرده باشد که باید مؤدّبانه مورد تحسین واقع شود.

زیف[1] میگوید: "گویا اصل تفسیری خاصّی هست" که کسانی که به هر یک از زبانهای طبیعی سخن میگویند، وقتی با سخنان مبهم و گنگ یا عجیب و غریب یا شاذ و نادر سر و کار مییابند، "از آن استفاده میکنند." "این اصل اجمالاً بدین قرار است: آنچه را گفته میشود چنان تفسیر کن که، با حداقل توضیح، معنادار باشد."[2] مثلاً، اگر من بگویم: "نگاه کن، یک مرد آنجاست!" و کسی پاسخ دهد: "نه، مترسک است"، احتمال قوی این است که او در کار تصحیح و اصلاح ادراک من از واقعیّتهاست، نه استفاده‌ی من از زبان. اگر من بگویم: "نگاه کن، یک بیلچه آنجاست" و او پاسخ دهد: "نه، بیل است"، احتمال بسیار قویتر این است که او میخواهد ریزه‌کاریهای زبان فارسی مرا تصحیح و اصلاح کند. اگر من بگویم: "نگاه کن، یک رسوایی فاحش!" و کسی پاسخ دهد: "نه، خیلی عالی است"، احتمالات ظاهراً به یک درجه از قوتّند؛ و روشن است که به یک احتمال که باید ملحوظ واقع شود این است که آنچه را من رسوایی میدانم او عالی میداند. اگر من آنچه را شما بیلچه میدانید بیل بدانم، یا اگر من آنچه را شما مترسک میدانید مرد بدانم، یکی از ما یا هر دوی ما باید یا واقعیّتها را درست ادراک نکرده باشیم یا در باب معنای یکی از واژه‌های مذکور اشتباه کرده باشیم. امّا در مورد الفاظی مانند "رسوایی"، "عالی"، یا "عدالت" چنین لزومی در کار نیست؛ بلکه ممکن است در باب معیارها اختلاف داشته باشیم.

این رأی را که مفاهیمی مانند "عدالت" مستلزم معیارهای داوری‌اند، بدین صورت نیز میتوان تقریر کرد: هر جا که کسی وضعی را ناعادلانه بداند، ما از او توقّع داریم که بتواند بگوید که چگونه ناعادلانه است و چه چیزش ناعادلانه است. به همین نحو، اگر کسی کمرویی را فضیلت بداند، ما از او توقّع داریم که بتواند بگوید که چگونه فضیلت است و چه چیزش فضیلت‌آمیز است. از نو به یاد بیاورید مثال مردم‌شناسی را که با راهنمای

---

1. Ziff 2. Ziff, *Semantic Analysis*, p.132.

بومی‌اش درباره‌ی واقعه‌ای که دقیقاً شاهدش بوده‌اند اختلاف دارد. به فرض اینکه وقت در اختیار داشته باشد و حسن نیّت در کار، احتمال میدهید که بحث این دو چگونه ادامه یابد؟ مردمشناس احتمالاً شروع به طرح سؤالاتی میکند تا، حتّی‌المقدور، دریابد که (به نظر راهنمای بومی) دقیقاً چه رخ داده است و واژه‌هایی که او به زعم خودش میداند در واقع چه معنای دقیق دارند. و اگر همچنان به نظر برسد که اختلاف بر سر معیارهاست، در آن صورت، از راهنمای بومی خواهد پرسید: "چرا تو این کار را **شرافتمندانه** میدانی؟" و، در این حال، همه چیز بستگی دارد به توضیحی که راهنمای بومی میتواند بدهد و به اینکه آیا او میتواند چیزی را که به گفته‌ی خودش دیده است با چیزی که مردمشناس میتواند به عنوان یک اصل مربوط به شرافتمندانه بودن بپذیرد پیوند دهد یا نه. لازم نیست که مردمشناس را متقاعد کند به اینکه با داوری او موافقت کند؛ آنچه لازم است فقط این است که به او قدرت فهم این مطلب را بدهد که چگونه کسی میتواند درباره‌ی شرافتمندانه بودن یک کار چنین داوری‌ای داشته باشد.

در غیاب مسائل مربوط به ترجمه نیز، عین همین وضع برقرار است. فرض کنید که بعدازظهر را در معیّت دوستی گذرانده‌اید و هر دو در کتابخانه مشغول کار بوده‌اید. در راه بازگشت به خانه، دوستتان میگوید: "خیلی ناعادلانه بود." شما میپرسید: "چی ناعادلانه بود؟" و او میگوید: "بعدازظهر در کتابخانه، خیلی ناعادلانه بود." شما از او میپرسید که منظورش چیست، و او احتمالاً میگوید: "خوب، خیلی کتاب آنجا هست." شما میگویید: "خوب، باشد." و او میگوید: "هر کدامشان هم به رنگی است." شما پافشاری میکنید و میگویید: "امّا چرا **ناعادلانه** است؟" گفت‌وگو میتواند تا وقتی که طاقت هر دوتان طاق شود ادامه یابد؛ امّا اگر دیر یا زود او نتواند چیزی راجع به بعدازظهر در کتابخانه را به چیزی که شما بتوانید آن را لااقل به عنوان امری ذیربط به عدالت بپذیرید پیوند دهد، نمیفهمید که چه نتیجه‌ای باید بگیرید.

مثلاً، به این نتیجه نخواهید رسید که او صرفاً در باب عدالت معیارهایی متفاوت با معیارهای شما دارد؛ به این نتیجه هم نخواهید رسید که هر معیاری معیار عدالت است.

مفاهیم ذهنی ما جزء منظومه‌ای از مفاهیمند که کمابیش با هم سازگارند و ارتباطات متقابل دارند؛ به همین جهت برای اینکه ما وضعی را مصداق مثلاً عدالت تلقّی کنیم، آن وضع باید به شیوه‌هایی درخور، با اشخاص، با انصاف، یا با استحقاق، یا با پاداش و کیفر و خلاصه با مفاهیم دیگری که با عدالت پیوند دستور زبانی دارند، ربط و نسبتی بیابد. به همین نحو، تبیین و توجیه داوریهایی که ما، برای نمونه، در ساحتهایی مانند اخلاق یا زیبایی‌شناسی یا سیاست داریم به تبیین و توجیه معنا در مقام تکلّم شباهت بسیار دارد؛ چرا که با شیوه‌ای که ما بدان شیوه مراد خود را آشکار میکنیم، و با شیوه‌ای که ما بدان شیوه، در یادگیری زبان، معانی جدید را می‌آموزیم، و با شیوه‌ی گسترش یافتن تدریجیِ معانی واژه‌ها در خود زبان، ربط و نسبت دارد. در همه‌ی این موارد مسأله این است که پیوندهایی برقرار کنیم یا بیابیم یا نشان دهیم، پلهایی بسازیم، و "نشان دهیم که **چگونه** A همان B است (یا میتواند B تلقّی شود)." در همه‌ی این موارد، هر تبیین یا توجیهی پذیرفتنی نخواهد بود. و این سخن، در عین حال، به این معنا هم هست که، در همه‌ی این موارد، هر کوششی برای برقرار کردن پیوند عملاً در مورد شخص خاصّی که مورد نظر است ثمربخش نخواهد بود و از لحاظ علّی و روان‌شناختی برای قانع کردن او کافی و وافی نیست. و هر سخنی که بگویید، عموماً و واقع‌بینانه، تبیین، توجیه و پیوند نخواهد بود.

ویتگنشتاین میگوید: ارائه‌ی دلیل، تبیین، و توجیه مانند دنبال کردن یک مسیر است تا نقطه‌ای که شخص در آنجاست. "ارائه‌ی دلیل برای کاری که کرده‌ایم یا سخنی که گفته‌ایم به معنای نشان دادن راهی است که به آن عمل می‌انجامد. در پاره‌ای از موارد، به معنای گفتن راهی است که خودمان

رفته‌ایم؛ و در پاره‌ای دیگر از موارد، به معنای توصیف راهی است که به آنجا می‌انجامد و با قواعد پذیرفته‌ی خاصّی مطابقت دارد."[1] درست به همین نحو، وقتی از شما میپرسند که مرادتان از آنچه گفته‌اید چیست، توضیح مراد به معنای نشان دادن مسیرهایی است که از واژه‌هایی که به کار برده‌اید به سایر واژه‌های زبان راه میبرند. این مسیرها ممکن است مسیرهایی باشند که خود شما قبل از تکلّم یا در حین تکلّم پیموده‌اید، امّا این امکان هم هست که مسیرهایی باشند که، هر چند میتوانسته‌اید بپیمایید، نپیموده‌اید. مثلاً، " این سؤال که 'به چه دلیلی شما به این مطلب معتقدید؟' ممکن است بدین معنا باشد: 'از چه چیزی همین الان این مطلب را استنتاج میکنید (یا قبلاً این مطلب را استنتاج کرده‌اید)؟' امّا امکان هم دارد که به این معنا باشد: 'با تأمّل در باب این مطلب' چه دلیلی میتوانید به سود آن اقامه کنید؟'"[2]

صدف و گوهر

پس، سقراط و تراسیماخوس، در واقع، مورد دیگری از مباحث مبتنی بر تعمیم حکم جنبه‌های مختلف دستور زبان یک واژه را عرضه میکنند ... به جای اینکه بگوییم: هر دو حریف از این حیث که سخن خود را با یک حقیقت دستور زبانی آغاز میکنند درست میگویند، امّا از این حیث که حکم این حقیقت را به بینهایت مورد دیگر تعمیم میدهند، و سایر حقایق دستور زبانی را که با این تعمیم حکم ناسازگارند به فراموشی میسپارند، درست

---

1. Wittgenstein, *Blue and Brown Books*, p.14; compare p.145; *Philosophical Investigations*, pars. 525, 536-537, 539, and pp. 196-197; and *Zettel*, tr. by G. E. M. Anscombe, ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. Von Wright (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), par. 506.
2. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 479; compare *Lectures and Conversations*, p.22.

نمیگویند، باید سخنی پیچیده‌تر بگوییم. سقراط صرفاً در باب بخشی از معنای " عدالت" بر حق نیست؛ بلکه در باب کلّ معنای این واژه کاملاً بر حق است. با اینهمه، تراسیماخوس ممکن است در باب عدالت در یک جامعه‌ی خاص حق داشته باشد، و این بینش مهمّی در باب آن جامعه است. در اینجا، ما در واقع در یک ناحیه‌ی زبانی دیگر بسر میبریم که در آن، دستور زبان "برای ما شکلهای دیگری سوار میکند". در این ناحیه‌ی زبانی، در خصوص مفهومی مانند " خشم"، معضل مفهومی با پیوندهای دستور زبانی‌ای میان اوقات و مناسبتهای خشم، بیان خشم، و احساس خشم سر و کار دارد؛ در خصوص مفهومی مانند " معرفت"، معضل مفهومی با پیوندهای دستورزبانی‌ای میان اوقات و مناسبتهای توسّل به این مفهوم و اوقات و مناسبتهای لغو آن، و میان ضمانت ارائه شده و شواهد موجود، سروکار دارد؛ و در خصوص مفهومی مانند " عدالت"، معضل مفهومی ریشه‌ی دستورزبانی‌ای از سنخ دیگر دارد.

مفهوم عدالت با بسیاری از مفاهیم دیگر موجود در ناحیه عمل انسانی و نهادهای اجتماعی در چیزی شریک است که من، در جایی دیگر، آن را کشاکش میان هدف و نهادی‌سازی[1]، میان گوهر و صدف، نام داده‌ام.[2] این کشاکش برای کارکردی که این مفاهیم در زبان دارند مهم است، و خاستگاه دستورزبانی پاره‌ای از معضلات مفهومی خاصّ آنهاست. کشاکش مورد بحث ممکن است طی یکی از دو زنجیره‌ی تاریخی پدید آید. امکان دارد که آدمیان آرمان یا غایت یا هدفی را تصوّر کنند و، آنگاه، به منظور اینکه به آن

---

1. institutionalization
2. See my *The Concept of Representation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), pp. 235-240; and Joseph Tussman, *Obligation and the Body Politic* (New York: Oxford University Press, 1960), p.86.

غایت دست یابند و آن را در طیّ زمان و در ضمن فعّالیّتهای کثیری از آدمیان زنده نگه دارند و تداوم بخشند، یک نهاد یا یک مجموعه از شیوه‌ها و رویه‌ها به وجود آورند. مجموعه‌ای از قوانین تدوین کنند یا مدرسه‌ای بنا نهند یا مؤسّسه‌ی جدیدی تأسیس کنند. امّا قواعد محتاج توضیح و تفسیرند، و نهادها نیز، برای تحقّق بخشیدن به اهداف و جهت‌گیریهای خود، راه و رسم خود را دارند. پس از مدّتی، ممکن است آدمیان ببینند که بر سر دوراهی‌ای قرار گرفته‌اند: به هدف اوّلیّه‌شان متعهّد بمانند یا به نهادهایی که گمان میکردند که همان هدف را تحقّق خواهد بخشید التزام بورزند یا، برعکس، امکان دارد که جامعه‌ای، نرم‌نرمک و بدون نیّت آگاهانه و سنجیده‌ای، طرز کارهایی نهادی شده یا تعبدی پدید آورد و، سرانجام، از این طرز کارها قواعد یا اصول یا آرمانهایی انتزاع کند. در آغاز ممکن است این قواعد یا آرمانها صرفاً انتزاعیاتی باشند که نحوه‌ی عمل نهاد را توصیف میکنند، امّا، پس از مدّتی، تبدیل به معیارهای قاطعی میشوند که امکان دارد نهاد براساس آنها ارزیابی و اصلاح شود. باز هم، نتیجه چیزی نیست جز کشاکشی میان "گوهر آرمانی" و "صدف واقعی"ای که آن گوهر آرمانی در قالب آن تجسّم یافته است. این کشاکش، فارغ از اینکه خاستگاهش کدامیک از این دو انگاره را داشته باشد، غالباً در مفاهیمی که با آن نهاد یا رویّه خاص پیوند دارند تجسّم و بازتاب مییابد.

نخستین نوع زنجیره‌ی علّی و کشاکش مرتبط با آن را میتوان، مثلاً در اندیشه و رویه‌ای مانند اندیشه و رویه‌ی کیفردهی دید.[1] کیفر، از لحاظ

---

1. Compare John Rawls, "Two Concepts of Rules," *Philosophical Review*, LXIV (January 1955); J. B. Mabbott, "Punishment," *Mind*, XLVIII (1939), 152-167; Anthony Quinton, "On Punishment," in Peter Laslett, ed., *Philosophy, Politics and Society* (New York: Macmillan, 1956).

فلسفی، عیناً مانند عدالت، ذهن‌سوز است. زیرا، از سویی، کیفر (اجمالاً) به معنای آزاری است که به کسی میرسانیم، به تلافی اینکه قانونی را زیر پا نهاده یا ضابطه‌ای را نقض کرده است. این است معنای "کیفر"، یعنی تعریف سقراطی آن. و به موجب این تعریف، کیفر یک انسان محال ـ از لحاظ دستورزبانی محال ـ است، مگر اینکه واقعاً گناهکار باشد، یعنی واقعاً ضابطه‌ای را نقض کرده باشد. امّا ما نهادهای خاصّی برای کیفر عمومی و ضوابط و رویه‌های خاصّی برای کیفر دادن مثلاً کودکانمان، هم پدید آورده‌ایم و کار آن نهادها و رویه‌ها را "کیفر دادن" نامیده‌ایم. اما این نهادها و رویه‌ها گاهی به بی‌گناهان آزار می‌رسانند، و در چنین مواردی، این گفته که "اینها انسان بیگناهی را کیفر داده‌اند" معنای کاملاً محصّلی دارد. در واقع، در پاره‌ای از بافتها، این لفظ تقریباً با آزار اعمال شده مترادف گشته است، با صرف‌نظر کامل از اینکه گناهی ارتکاب شده باشد (عیناً به همین نحو، به گفته‌ی آستین[1]، لفظ "deliberately"، که در اصل به معنای "همراه با تأمّل یا پس از تأمّل" بوده است، در اغلب موارد، صرفاً به معنای "کند و بیشتاب، چنانکه گویی همراه با تأمّل" به کار میرود، و حال آنکه کند و بیشتاب بودن فقط صورت ظاهر تأمل کردن است).[2]

دومین نوع زنجیره‌ی علّی و کشاکش مرتبط با آن را مطالعات پیاژه[3] در باب پدید آمدن و تحوّل یافتن اندیشه انصاف یا عدالت، و اندیشه‌ی قواعد و قوانین در میان کودکان، به خوبی نشان میدهند.[4] پیاژه معتقد است که تصوّری که کودک از انصاف یا عدالت دارد عمدتاً ناشی از مناسبات او با

1. Austin
2. J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961), p.147. 3. Piaget
4. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, tr. by Marjorie Gabain (New York: Collier Books, 1962).

همسالان خودش است، یعنی وقتی که او خود را یکی از اعضای جمعی میبیند که همه با هم برابرند. پیاژه، برای مطالعه پیدایش و تحوّل این تصوّر، شیوه تیله‌بازی کردن و یادگیری این بازی را در میان پسران سوییسی بررسی میکند. طبق معمول، این پسران این بازی را از کودکان دیگر یاد میگیرند، نه از بزرگسالان، و باز با کودکان دیگر این بازی را میکنند. کودکان، در طی یادگیری خود بازی ـ یعنی یادگیری قواعد خاصّ و مهارتهای حرکتی و ترفندهای اساسی لازم درباره‌ی اینکه اساساً بازی چیست، قاعده کدام است، قواعد از کجا می‌آیند، و اینکه قدرت نقض قواعد را داریم امّا اذن نقض آنها را نداریم، و اینکه قواعد را میتوان تغییر داد و چگونه میتوان این کار را کرد نیز، چیزها یاد میگیرند و تصوّراتی حاصل میکنند. در عین حال مطالعات پیاژه حاکی از آنند که مفاهیمی هم کسب میکنند که براساس آنها بالمآل میتوانند در باب خود قواعد و نوآوریهای پیشنهادی در آنها داوری کنند. این مفاهیم شامل اندیشه عدالت یا انصاف و اندیشه‌ی، به تعبیر پیاژه، " روح بازی"[1] میشوند. اندیشه‌ی " روح بازی" احتمالاً فقط بر قواعد و نوآوریهای تیله‌بازی (یا بازیهای دیگری که همین " روح" را دارند) تأثیر میگذارد؛ امّا اندیشه‌ی عدالت یا انصاف در هر بازی‌ای که در میان همسالان انجام میگیرد، و احتمالاً در بسیاری از حوزه‌های دیگر زندگی نیز، کاربرد دارد.

شاید تصوّر شود که مفهوم روح بازی یا انصاف، که منحصراً از طریق تیله‌بازی و در طی این بازی آموخته میشود، لزوماً نسبت به قواعد همین بازی جنبه محافظه‌کارانه دارد؛ و آن روشهای بازی و قواعد خاصّی که "انصاف" از طریق آنها آموخته شده است تعیین میکنند که انصاف چیست.

---

1. *Ibid.*, pp. 42, 65-76, 98.
پس، یافته‌های خود پیاژه این قول قاطعش را که در میان کودکان بزرگسالتر "فقط شیوه و رویّه الزام‌آور است" (p.71) در معرض شک و شبهه می‌آورند.

(معنا و محتوای "عدالت" در هر جامعه، همیشه، با نهادهایی که آن جامعه‌ی خاص عدالت را در آنها تجسّم میبخشد مطابقت دارد.) امّا پیاژه نشان میدهد که چنین نیست، کودکان میتوانند نوآوری داشته باشند و نوآوریها را بپذیرند، و احیاناً روشهای جدید بازی را، در مقایسه با روشهای قدیمتر، منصفانه‌تر یا منطبقتر بر روح بازی ببینند. امکان وقوع این امر فقط در صورتی عجیب به نظر میرسد که واژه‌ها را برچسب یا نام تصوّر کنیم. زیرا در این صورت، عجیب مینماید که کودکی که آموخته است که همه‌ی اعضای خانواده خاصّی را "اسمیت" بنامد روزی به هر دلیلی، قطع حاصل کند به اینکه یکی از آنها، در واقع به هیچ‌وجه، اسمیت نیست یا یک تازه‌وارد بیش از همه‌ی آنها اسمیت است. امّا لفظی مانند "انصاف" یا "عدالت" در بازیهای زبانی‌ای بسیار پیچیده‌تر از صرف برچسب زدن مشارکت دارد و از طریق همه‌ی این بازیها آموخته میشود. کودک از طریق کل بافت کاربرد این لفظ، یعنی از طریق مناسبات کلامی و عینی آن، نه فقط میتواند بیاموزد که گویندگانی که این واژه را به کار میبرند چه چیزهایی را عادلانه میدانند، بلکه این را هم میتواند بیاموزد که آنان، با "عادلانه" نامیدن آن چیزها، درباره‌ی آنها چه میگویند. و آنگاه این پیام ـ یعنی معنای عدالت ـ را میتوان بر پدیده‌های دیگری حمل کرد، یا حتّا از پدیده‌هایی که این واژه نخستین بار، در ارتباط با آنها آموخته شده است، دریغ داشت. به بیانی کلّیتر، اگر چه در ارتباط با نهادها و رویه‌های موجود است که ما معنای الفاظی مانند "عدالت را می‌آموزیم" و معیارهایی در باب آنچه عادلانه است به دست می‌آوریم، با این حال میتوانیم از این معنا و آن معیارها برای نقد و تغییر همان نهادها و رویه‌ها استفاده کنیم ـ و میکنیم.

پس، واقعاً امکان دارد که کشاکشهایی میان هدف، گوهر و معنا، از سویی، و نهادی‌سازی، صدف و رویه مرسوم، از سوی دیگر، پدید آیند. این نوع کشاکش فقط در مورد مفاهیمی امکان وقوع دارد که در آنها معنا از

طریق معیارها با استعمال پیوند مییابد؛ و در مورد مفهومی مانند " سبز"، و نیز مفهومی مانند " خوشمزه"، امکان وقوع ندارد. به نظر من، این نوع کشاکش در خصوص مفاهیم ناظر به نهادهای اجتماعی و عمل پدید می‌آید، زیرا یکی از ویژگیهای مهمّ کارکرد چنین مفاهیمی در زبان و زندگی ما منوط به دوگانگی هدف و نهادی‌سازی است. اگر نمیتوانستیم اهداف و آرمانهای خود را نهادی کنیم، تعلیم دهیم، و به شیوه‌هایی منظّم به صورت رویه درآوریم بی‌محتوا و بلااستفاده میماندند و به نعمات و مواهبی اسرارآمیز تبدیل میشدند که گهگاه و به صورتی توضیح‌ناپذیر در میان ما ظاهر میشوند. امّا ما قدرت ایجاد یا ابقای آنها را نداریم. از این‌رو، تجسّم این اهداف و آرمانها در رویه اجتماعی یا عمل فردی حقیقتاً به معنای تحقّق آنهاست، حقیقتاً مستحقّ (تقریباً) همان تعهّد و التزامی است که هدف یا آرمان اوّلیّه استحقاق آن را داشت، و بحق به همین نام نامیده شده است. با اینهمه، اعمال هیچگاه به پای نیّات نمیرسند، و رویه نهادینه نیز مقدار حرکت خاصّ خود را دارد. ما همیشه نیازمند آنیم که مفاهیم ذهنی خود را تا حدّی از رویه‌ها و نهادهایی که این مفاهیم (علی‌الادعا) در آنها تحقّق یافته‌اند دور نگهداریم تا بتوانیم قدرت نقد، نوسازی، و بازنگری خود را استمرار بخشیم.[۱]

تراسیماخوس و سقراط در زمانی بحث میکردند که، مانند زمان خود ما،

---

۱. امّا آلبرت ارنتسوایگ (Albert Ehrenzweig) ما را از این قول برحذر میدارد که صدف بدون گوهر، قانون وضعی بدون قانون طبیعی، " صِرْفاً خودسرانه است"، و حال آنکه گوهر بدون صدف، قانون طبیعی بدون قانون وضعی، " ناکارآمد است". او قائل است که این تنسیق این حقیقت را پوشیده میدارد که قانون وضعی و طبیعی، و در نتیجه صدف و گوهر، " فقط مکمّل یکدیگر نیستند، بلکه عین همند"، زیرا قانون وابسته به قصد و عمد، شبه انشائی، یا، به گفته‌ی خود او، " معطوف به عدالت" است: "Psychoanalytic Jurisprudence: A Common Language for Babylon," *Columbia Law Review*, 65:2 (1965), pp. 1336, 1342.
از استاد والتر ویروک (Walter Weyrauck)، که توجّه مرا به این مقاله جلب کرد، سپاسگزارم.

ناهمخوانی چشمگیری میان معانی مفاهیمی مانند عدالت و معیارهایی که مردم براساس آنها به عادلانه بودن امور حکم میکردند، یعنی اشکال و رویه‌های نهادینه‌ای که عدالت، به زعم مردم، در آنها تجسّم میبافت، پدید آمده بود. به این اعتبار، سقراط و تراسیماخوس، هر دو "بیرون" قراردادهای پذیرفته‌ی دستورزبانشان می‌ایستند. هر یک از آنان راهی در پیش گرفته است، غیر از راه دیگری. هر دو وفاق دارند در اینکه لفظ "عدالت"، اگر در ارتباط با معیارها و نهادهای زمانه به کار رود، دروغ و فریبی بیش نیست. امّا سقراط معنای این لفظ را بر آن معیارها و نهادها ترجیح میدهد؛ و تراسیماخوس واقعگرایی سیاسی آن نهادها را بر معنای متعارف و رایج این لفظ رجحان مینهد. هر یک از این دو موضع با خطراتی ملازمت دارد: ریاکاری و ناکارآیی در یکی، و اخلاق‌ستیزی و نوع دیگری از ناکارآیی در دیگری.

گفتیم که سخن تراسیماخوس میتواند در خصوص یک جامعه خاص درست باشد؛ جامعه‌ای که در آن یا معیارهای مربوط به عدالت و بی‌عدالتی کاملاً به فساد کشیده شده باشند یا کژفهمی اجتماعی به کمال رسیده باشد. امّا خود تراسیماخوس مدّعای خود را نه در خصوص یک جامعه فاسد خاصّ، بلکه در باب کلّ جامعه‌ی انسانی، پیش مینهاد. و اگر در این باب حق با او باشد، در آن صورت، آنچه ما درباره‌ی صدف و گوهر، و درباره‌ی استفاده از مفهوم عدالت برای نقد رویه موجود، گفتیم یاوه است. اگر در این باب حق با او باشد، در آن صورت، بر حق بودن سقراط در باب معنای "عدالت"، به هیچ‌روی از اعتبار قول و دلیل تراسیماخوس نمیکاهد، زیرا در این حال، این معنا و کارکردهای دلالتگرانه‌ی این واژه فریبی است بزرگ و توهّمی است که همه‌ی افراد جامعه گرفتار آنند وبدان تداوم میبشخند؛ و این، در واقع، همان رأی تراسیماخوس است.

امّا باید در آن شق ادّعا شده، یعنی در آن حکم کلّی و ظاهری

تراسیماخوس در حوزه جامعه‌شناسی، به دقّت بیشتر نظر کنیم. همه‌ی قراین و امارات حاکی از آنند که این حکم نمونه یک " بینش" نظری و از مصادیق تعمیم حکم یک مورد به بینهایت مورد است، نظیر این " بینش" که " همه چیز در سیلان است"؛ چرا که هیچ چیزی هیچگاه مطلقاً ثابت یا دائم نمیماند. این قبیل مدّعیّات کاذب نیستند؛ و ما نمیتوانیم احتمالاتی را که ادّعا میکنند واقعاً منتفی بدانیم. بیمعنا هم نیستند. با اینهمه، کاملاً معنادار هم نیستند. با این مدّعیّات باید با پرسشهای ویتگنشتاینی برخورد کرد که نرم‌نرمک مفاهیم ذیربط را به سرزمینهای اصلی‌شان، یعنی جایی که در آنجا معنایشان کاملاً روشن است، باز میگردانند. مثلاً، میپرسیم: مفاهیمی مانند " سیلان"، "تغیّر"، " دوام" و " ثبات" کی به کار میروند؟ و در مییابیم که این واژه‌ها فقط در سنجشهای متقابل خاصّی کاملاً معنا دارند.

در مورد تراسیماخوس هم وضع از همین قرار است، اگر چه در این مورد، خوف یا اشتیاق خاصّ فیلسوفان نسبت به امور خفیه با دیگر موارد فرق دارد. در اینجا، مشکل در ارتباط ما با واقعیّت مادّی و طبیعی نیست، یعنی در این نیست که همیشه امکان دارد که ما اشتباه کنیم یا انسانها در آنچه به ما میگویند دروغ بگویند؛ در اینجا، آنچه به نحو بارزی مایه بیم یا امید است دروغگویی نیست، بلکه ریاکاری یا سوگیری است، یعنی اینکه انسانها نتوانند بیطرفانه و واقعنگرانه داوری کنند. به گمان من، این فرقی که علائق و دغدغه‌های فلسفی با دیگر علائق و دغدغه‌ها دارند از امور مهمّی در باب کارکردهای دستورزبانی واژه‌ای مانند " عدالت" و تفاوت آنها با کارکردهای دستور زبانی واژه‌ای مانند " معرفت" یا " دیدن" پرده برمیدارد. امّا جای این پرسش هست که چگونه برای تراسیماخوس، یا برای ما در پیگیری قول و دلیل او، امکان دارد که یکسره از همه جوامع و فرهنگهای بشری پا بیرون نهیم و فریفته‌ی توهّم همه‌گیرشان نشویم. اگر همه جوامع بشری در همه اعصار، برای عدالت، معیارهایی فاسد یا سوگیرانه دارند،

یعنی معیارهایی که فقط منافع نخبگان حاکم را تأمین میکنند، تراسیماخوس چگونه توانسته است این حقیقت را تشخیص دهد؟ با چه معیارهایی آن معیارهای اجتماعی دیگر را مورد داوری یا سنجش قرار میدهد و سوگیرانه بودنشان را میفهمد؟ در غیاب هرگونه معیاری که براساس آن بتوان سوگیری را سنجید و اندازه گرفت، و بدون هرگونه مقایسه‌ای با امور صادقانه یا منصفانه، لفظ "سوگیرانه" اصلاً چه معنایی میتواند داشت؟ پاسخ ظاهراً این است که خود تراسیماخوس تلویحاً به معنای سقراطی "عدالت" متوسّل میشود، و معیارهایش را برای تشخیص سوگیری از ادّعایی که هموطنانش، در مقام حکم به عادلانه یا ناعادلانه بودن چیزی، میکنند آموخته است. دقیقاً به همین نحو، مارکس رأی روشن و کاملاً مصرّحی در باب عدالت واقعی داشت که براساس آن نهادهای جامعه‌ی خودش را مورد داوری قرار میداد و آنها را به نحو اسف‌انگیزی ناقص میدید.[1] اگر سؤال کنیم که، در چنان جامعه فاسدی، او چگونه به چنین رأیی رسید جواب ظاهراً این خواهد بود که این رأی را از معانی واژه‌ها آموخته است، نه صرفاً از مصادیق ظاهری آنها.

جان کلام اینکه مفهومی مانند "عدالت"، در همه‌ی ما، هم صدفی دارد و هم گوهری، هم رویه‌های اجتماعی رایج و متعارف و مرسومی دارد هم فکرتی که آرمانی است که با آن رویه‌های اجتماعی را به محک میزنیم. این فکرت و آرمان صرفاً فرآورده و اسیر مصادیقی که از طریق آنها این فکرت و آرمان را آموخته‌ایم نیستند، زیرا صرفاً برچسب نیستند و صرفاً از طریق مصادیق آموخته نمیشوند. ما همیشه بالقوه این توان را داریم که این فکرت را از یک مصداق خاص جدا کنیم و قابلیّت اطلاق آن را برْ همان مصداق از نو ارزیابی کنیم. به گمان من، این یکی از کارکردهای عمده گفتمان سیاسی در

---

1. Compare Ralf Dahrendorf, *Marx in Perspektive* (Hanover, J.H.W. Dietz, 1953).

زندگی ماست؛ و البتّه، کاری است مادام‌العمر و هرگز پایان نمیگیرد. سخن تراسیماخوس میتواند تا حدّ فراوانی در خصوص جوامع خاصّی در اعصار خاصّی درست باشد. شگفتا که ما تا چه حد میتوانیم نسبت به واقعیّتهای اجتماعی پیرامون خود کور باشیم! تا چه پایه و مایه میتوانیم به طرز فکرهای رایج و متعارف یا پذیرفته شده خوگر شویم! تا چه اندازه میتوانیم به تفکّر نقّادانه مستقلّ بی‌رغبت باشیم، چرا که فهمیده‌ایم که تفکّر نقّادانه، به محض اینکه آغاز شود، به احتمال قوی، از ما مطالبه عمل اصلاحگرانه دارد! امّا مجال تفکّر نقّادانه و عمل اصلاحگرانه همیشه هست و دقیقاً به مدد معنای مفاهیمی نظیر "عدالت"، همان معنای "آرمانی"ای که سقراط بر حفظ آن تأکید دارد، زنده میماند. در جامعه‌ای که در آن معیارهای عدالت دستخوش فساد یا گرفتار سوگیری شده‌اند و جز به زور عادت و رخوت با معنای "عدالت" ربط و نسبتی ندارند، تراسیماخوس حق دارد که از حمل به صحّت کردن واژه‌ها سر میپیچد و با ریا و تزویر نهفته در سخنان فاسد و عفن میستیزد؛ و سقراط هم حق دارد که از پذیرش اعمال فاسد و زندگیهای فاسد سر باز میزند و بر نبرد با آنها پای میفشرد. آن نوع بیتعلّق و پای از دایره‌ی ریا و تزویر مرسوم بیرون نهادن که در تراسیماخوس هست میتواند در جهت بازگرداندن سلامت و وحدت درون مددکار شود؛ امّا تنها در صورتی که با تعریف سقراطی و آن نوع بیرون ایستادن از قلمرو معیارهای فاسد که در این تعریف هست تلفیق شود. اگر همه جوامع بالضرورة و به یک اندازه فاسدند، و اگر اندیشه عدالت دروغ و فریبی بیش نیست، در آن صورت، اصلاح وضع موجود، عصیان بر ضد آن، یا حفظ آن همه به یکسان بیهوده‌اند.

۹

عدالت و انصاف، و تصمیمگیری عقلانی[۱]

جان رالز

---

۱. برگرفته از:

Rawls, John, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 150-156.

جان رالز (متولّد ۱۹۲۱) از ۱۹٦۲ استاد فلسفه دانشگاه هاروارد بوده است. پیش از آن در مؤسّسه‌ی فنّاوری ماساچوسِت (MIT)، دانشگاه کُرنِل، و دانشگاه پرینستن تدریس میکرد. پیش از انتشار کتاب نظریّه‌ای درباره‌ی عدالت (= *A Theory of Justice*) (۱۹۷۱)، به عنوان نویسنده‌ی چندین جُستار در باب عدالت بویژه مقاله‌ی عدالت بعنوان انصاف، ('Justice as Fairness') به چاپ رسید.

در دو قطعه‌ی برگزیده‌ای که در پی می‌آیند، رالز هم از رویکرد کلّی‌اش به عدالت، به عنوان یک شیوه‌ی تصمیمگیری عقلانی، دفاع میکند و هم از دو اصلی که نظریّه‌اش را مشخّص میسازند.

قطعه‌ی نخست

۱. ممکن است، در نگاه نخست، به نظر آید که مفاهیم عدالت و انصاف فرقی ندارند و دلیلی برای تفکیک آنها از یکدیگر یا برای این قول که یکی از این دو اساسیتر از دیگری است وجود ندارد. به گمان من، این تلقّی اشتباه است. در این مقاله، میخواهم نشان دهم که اندیشه‌ی اساسی، در مفهوم عدالت، انصاف است؛ و میخواهم، از این نظرگاه، تحلیلی از مفهوم عدالت ارائه کنم. سپس، برای ایضاحِ قوّتِ این ادّعا و تحلیل مبتنی بر آن، استدلال خواهم کرد بر اینکه همین جنبه از عدالت است که سودگروی[1]، در شکل جاافتاده[2]اش، از توجیه آن عاجز است و، در عین حال، قول به قرارداد اجتماعی، ولو به نحو گمراه‌کننده‌ای، بیانگر آن است.

در آغاز، مفهوم خاصّی از عدالت را توضیح میدهم و، برای این مقصود، دو اصلی راکه آن مفهوم خاصّ را مشخّص میسازند بیان و شرح میکنم و به بررسی اوضاع و احوال و مقتضیاتی میپردازم که میتوان تصوّر کرد که در آن اوضاع و احوال و مقتضیات این دو اصل تحقّق یابند. دو اصلی که این مفهوم را مشخّص میسازند و نیز خود این مفهوم، البتّه، شناخته شده‌اند. لکن، با استفاده از مفهوم انصاف به عنوان یک چارچوب، این امکان فراهم میتواند

1. utilitarianism 2. classical

آمد که آنها را به طرزی نو گرد آوریم و مورد توجّه قرار دهیم. ولی، پیش از بیان این مفهوم، مطالب تمهیدی زیر را باید در نظر داشت.

در سرتاسر این مکتوب، من عدالت را فقط فضیلت نهادهای اجتماعی، یا، به تعبیر خودم، فضیلت practice [= شیوه‌های عمل][1]، تلقّی میکنم. اصول عدالت اصولی قلمداد میشوند که محدودیّتهایی تعیین میکنند در باب اینکه چگونه نهادهای اجتماعی مقامات و مناصب را مشخّص سازند و به آن مقامات و مناصب قدرتها و مسؤولیّتها، و حقوق و تکالیفی محوّل کنند. از عدالت به عنوان فضیلتِ افعالِ خاصّ یا فضیلتِ اشخاص اصلاً ذکری در میان نمی‌آورم. تفکیک این امور مختلفی که متّصف به عدالت می‌شوند کاری است مهمّ، چرا که معنای این مفهوم، برحسب اینکه خود مفهوم بر نهادهای اجتماعی اطلاق شود یا بر افعال خاصّ یا بر اشخاص، تفاوت مییابد. این معانی، در واقع، با یکدیگر مرتبط هستند، امّا عین هم نیستند. من بحث خود را به آن معنایی از عدالت که بر نهادهای اجتماعی اطلاق میشود محدود میکنم، چرا که این معنا معنای اساسی است و به محض اینکه فهم شود معانی دیگر بسیار آسان و زود پذیرفته میشوند.

عدالت را، در معنای متعارفش، باید حاکی از فقط یکی از فضائل عدیده‌ی نهادهای اجتماعی گفت، زیرا نهادهای اجتماعی میتوانند مهجور و منسوخ یا فاقد کارآیی یا تحقیرآمیز یا بسا چیزهای دیگر باشند و در عین حال ناعادلانه نباشند. عدالت را نباید تصوّری حاکی از جمیع اوصاف یک جامعه‌ی خوب انگاشت. عدالت فقط یک جزء از این تصوّر و مفهوم است. مثلاً، تفکیکِ آن معنای برابری که جنبه‌ای از مفهوم عدالت است از آن معنایِ دیگرِ برابری که به آرمانِ اجتماعیِ فراگیرتری تعلّق دارد تفکیک

---

۱. چون مؤلّف لفظِ پیشنهادی خود، یعنی practice (= شیوه‌ی عمل)، را تعبیر دیگری از همان مفهوم «نهاد اجتماعی» میداند، مترجم هر جا که با لفظ practice روبه‌رو شده آن را به «نهاد اجتماعی» ترجمه کرده است.

مهمّی است. کاملاً ممکن است که نابرابریهایی باشند که کسی عادلانه بودن، یا لااقلّ ناعادلانه نبودن، آنها را بپذیرد امّا، با اینهمه، به جهات دیگری، خواستارِ الغاء آنها باشد. از این‌رو، من توجّه خود را یکسره معطوف می‌کنم به معنای متعارف عدالت؛ که بدان معنا عدالت در اصل عبارت است از حذفِ امتیازاتِ بیوَجه و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسانها، در ساختار یک نهاد اجتماعی.

و بالاخره، نیازی نیست به اینکه اصولی را که در زیر مورد بحث قرار میدهیم تنها اصول عدالت تلقّی کنیم. فعلاً همین‌قدر کافی است که این اصول را نمونه‌هایی از مجموعه‌ی اصولی بگیریم که معمولاً با مفهوم عدالت ارتباط دارند. زمینه‌ای را میتوان تصوّر کرد که در آن زمینه اصول این مجموعه تحقّق یابند. این اصول، در آن زمینه، با یکدیگر مشابهت خاصّی پیدا میکنند که کلِّ بحثِ آینده‌ی ما آن نحوه‌ی مشابهت را روشن خواهد ساخت.

۲. آن مفهوم از عدالت که من قصد توضیح آن را دارم به صورت دو اصل قابل بیان است: اوّل اینکه: هر شخصی که در یک نهاد اجتماعی شرکت دارد یا تحت تأثیر آن واقع است نسبت به گسترده‌ترین آزادی‌ای که با آزادی‌ای مشابه برای همه سازگار باشد حقّ برابر دارد؛ و دوم اینکه نابرابریها بیوجه‌اند مگر اینکه این انتظار معقول باشد که نابرابریها به نفع همگان بینجامند و به شرط آنکه مقامات و مناصبی که نابرابریها بدانها وابسته‌اند یا از طریق آنها حاصل میتوانند شد در اختیار همه باشند. این اصول بیانگر عدالت‌اند، به عنوان مفهومی مرکّب از سه جزء: آزادی، برابری، و پاداش برای خدماتی که در جهت خیر همگان است.

* * *

اصل اوّل، البتّه، فقط در صورتی صادق است که سایر امور یکسان باشند؛ یعنی در عین حال که برای ترک وضع نخستین[1]، که در آن آزادیِ برابر

1. initial position

هست، (که با الگوی حقوق و تکالیف، و قدرتها و مسؤولیّتهایی که یک نهاد اجتماعی ایجاد میکند مشخّص میشود) همیشه باید توجیهی در کار باشد، و مَؤونه‌ی برهان[1] را بر عهده‌ی کسی مینهند که وضع نخستین را ترک میگوید، با اینهمه، برای ترک این وضع توجیهی وجود میتواند داشت، و غالباً وجود هم دارد. و اینکه باید با مواردِ خاصّ مشابه، که یک نهاد اجتماعی آنها را مشخّص ساخته است، به همان‌گونه که پدید آمده‌اند معامله‌ی مشابه داشت جزوِ خودِ مفهوم نهاد اجتماعی است و در مفهوم فعّالیّت هماهنگ با قواعد مُنطَوی است. اصل اوّل بیانگر مفهومی شبیه همین مفهوم است که البتّه، در اینجا، بر ساختارِ خودِ نهادهای اجتماعی اطلاق شده است و میگوید که، مثلاً، بر ضدّ امتیازات و طبقاتی که معلول نظامهای حقوقی و سایر نهادهای اجتماعی‌اند، از این حیث که آزادی اصلی و برابر اشخاصی را که در آنها شرکت دارند محدود میکنند شاهد و قرینه[2]‌ای وجود دارد. اصل دوم مشخّص میکند که چگونه این شاهد و قرینه را میتوان ردّ کرد.

در اینجا، ممکن است گفته شود که عدالت فقط مستلزم آزادی برابر است. لکن، اگر آزادی بیشتری برای همه ممکن میبود، بی‌آنکه ضرر یا تعارضی حاصل آید، آنگاه گزینش آزادی‌ای کمتر نامعقول میبود. تحدید حقوق وجهی ندارد، مگر اینکه اِعمالِ حقوق به ناسازگاری بینجامد یا از کارآیی نهاد اجتماعی‌ای که حقوق را مشخّص میسازد بکاهد. بنابراین، احتمال نمیرود که در نتیجه‌ی اندراج مفهوم بیشترین آزادیِ برابر در مفهوم عدالت قلب و تحریف بزرگی در مفهوم عدالت روی دهد.

اصل دوم مشخّص میسازد که چه نوع نابرابریهایی رواست، و تعیین میکند که چگونه شاهد و قرینه‌ای را که اصل اوّل به میان مَی‌آوَرَد میتوان به کناری نهاد. مراد من از «نابرابری» وقتی به بهترین وجه فهم شده است که این واژه را به معنای هرگونه تفاوتی میان مناصب و مقامات نگیرند، بلکه به

---

1. the burden of proof

2. presumption

معنای تفاوت در منافع و مسؤولیّتهایی بگیرند که به نحوی مستقیم یا غیرمستقیم ضمیمه‌ی آن مناصب و مقامات‌اند، از قبیل حیثیّت اجتماعی و ثروت، یا مشمولیّت نسبت به مالیات‌دهی و خدمت اجباری. کسانی که در یک بازی شرکت دارند نه اعتراض میکنند که چرا مقامات متفاوتی، از قبیل چوگان‌زن، پرتاب‌کننده‌ی گوی به طرف چوگان‌زن، گیرنده گوی [در چوگان‌بازی امریکایی]، و مانند اینها در کارند و نه اعتراض میکنند به وجود امتیازات و قدرتهای گوناگونی که قواعد بازی تعیین کرده‌اند. شهروندان یک کشور نیز به وجود مناصب حکومتی متفاوت، از قبیل رئیس جمهور، سناتور، فرماندار، قاضی، و غیر اینها، که هر کدامشان حقوق و تکالیف خاصّی دارد، اعتراضی ندارند. آنچه معمولاً نابرابری تلقّی میشود تفاوتهایی از این دست نیست، بلکه تفاوتهایی است در ناحیه‌ی توزیع چیزهایی که آدمیان میکوشند تا آنها را به دست آورند یا از آنها بپرهیزند و این توزیع ناشی از همان مناصب است و نهاد اجتماعی آنرا ایجاد میکند یا امکانپذیر میسازد. مثلاً شهروندان ممکن است از الگویی که یک نهاد اجتماعی برای افتخارات و پاداشها پدید آورده (مثلاً حقوق و مزایای کارمندان دولت) اظهار نارضایی کنند یا ممکن است اعتراض داشته باشند به نحوه‌ی توزیع قدرت و ثروت که ناشی است از انحاء مختلف استفاده‌ی آدمیان از فرصتهایی که یک نهاد اجتماعی در اختیارشان مینهد (مثلاً تمرکز ثروت که ممکن است در یک نظام قیمت آزاد که درآمدهای عظیم حاصل از کارفرمایی یا سَفته‌بازی را روا میدارد پدید آید).

باید توجّه داشت که اصل دوم میگوید که نابرابری فقط در صورتی روا شمرده میشود که دلیلی داشته باشیم بر این عقیده که نهاد اجتماعی‌ای که توأم با نابرابری یا موجِدِ آن است به نَفعِ همه‌ی اشخاصی است که در آن نهاد اجتماعی شرکت دارند. در اینجا تأکید بر این نکته اهمیّت دارد که همه‌ی اشخاص باید از نابرابری سود ببرند. این اصل، چون بر نهادهای اجتماعی

اطلاق میشود، مستلزمِ این است که آدمی در هر منصب یا مقامی که یک نهاد اجتماعی مشخّص ساخته است باید، وقتی که آن نهاد را نهادی فعّال و موفّق میبیند، ترجیح وضع و حال و آتیه‌ی خود را که قرین نابرابری است بر هر وضع و حال و آتیه‌ی دیگری که در درون آن نهاد، اگر بدون نابرابری میبود، پیش می‌آمد ترجیحی معقول بیابد. بنابراین، این اصل توجیه نابرابریها را بر این مبنا که مضارّ نابرابریها در یک وضع کمتر است از منافع بیشتری که نابرابریها در یک وضع دیگر حاصل می‌آورند ردّ میکند. این قید و شرط کم‌اهمیّت جرح و تعدیل عمده‌ای است که میخواهم در اصل سودگروی، بدان صورت که معمولاً تلقّی میشود، به عمل آورم.

* * *

۳. میتوان کوشید تا این اصول را از اصول پیشین عقلی استخراج کرد یا میتوان مدّعی شد که اصول مذکور به بداهت معلوم شده‌اند. این دو کار کارهایی بسیار متعارفند و، لااقلّ در مورد اصل اوّل، میتوانند قرین توفیق هم باشند. لکن، معمولاً چنین ادلّه‌ای، اگر در اینجا اقامه شوند، متقاعدکننده نیستند و احتمال نمیرود که به فهمِ اساسِ اصولِ عدالت، لااقلّ از این حیث که اصول عدالت‌اند، رهنمون شوند. بنابراین، میخواهم به این اصول به شیوه‌ی دیگری بنگرم.

تصوّر کنید جامعه‌ای از اشخاصی را که در میان آنان نظام خاصّی از نهادهای اجتماعی قبلاً بخوبی جا افتاده است. حال، فرض کنید که رویهمرفته این اشخاص متقابلاً در طلبِ سودِ خودند و وفاداریشان نسبت به نهادهای اجتماعیِ جاافتاده‌شان طبعاً مبتنی بر امید به نفع شخصی است. لزومی ندارد که فرض کنیم که، به همه‌ی معانیِ لفظِ " شخص"، اشخاص موجود در این جامعه متقابلاً در طَلَبِ سودِ خودند. اگر وصفِ «سودجوییِ شخصیِ متقابل» وقتی اطلاق شود که مرز تقسیمْ خانواده است، این نیز صادق میتواند بود که اعضای خانواده‌ها را رشته‌های احساس و عاطفه به هم میپیوندد و از این‌رو

اینان با طیب خاطر وظایفی را برعهده میگیرند که با سودجویی شخصی منافات دارند. سودجویی شخصی متقابل در ارتباطات میان خانواده‌ها، ملّتها، فِرَق و مذاهب، و امثال اینها عموماً با وفاداری و فداکاریِ عمیق و عظیمِ یکایکِ اعضاء پیوند دارد. بنابراین، اگر این جامعه را متشکّل از خانواده‌هایی (یا انجمنها و کانونهای دیگری شبیه خانواده) تصوّر کنیم که سودجویی شخصی متقابل دارند میتوانیم تصوّر واقعبینانه‌تری از آن داشته باشیم. از این گذشته، لازم نیست که فرض کنیم که این اشخاص در هر اوضاع و احوالی متقابلاً در طَلَبِ سودِ خودند، بلکه کافی است که آنان را در اوضاع و احوال متعارفی که در آن اوضاع و احوال در نهادهای اجتماعی مشترکشان شرکت دارند در پی سودجویی شخصی متقابل بینگاریم.

حال، این فرض را هم بکنید که این اشخاص عاقلند؛ یعنی به نحوی کمابیش دقیق منافع خودشان را میشناسند، میتوانند آثار و نتایجِ مُحتَمَلِ گزینش یک کار خاصّ را تشخیص دهند، میتوانند به محض اینکه عزمشان را بر عملی جزم کردند آن را پی گیرند؛ میتوانند در برابر وسوسه‌های موجود و اغواگریهای منافع عاجل مقاومت ورزند، و صِرفِ اینکه از تفاوت میان شرایط خودشان و شرایط دیگران باخبر میشوند یا این تفاوت را حسّ میکنند سَبَب نمیشود که، در محدوده‌ی خاصّی و فی‌نفسه، ناخوشنودی عظیمی برایشان حاصل آید. فقط این نکته اخیر است که چیزی بر تعریفِ متعارفِ عقلانیّت می‌افزاید. به گمان من، این تعریف باید این مطلب را نیز ملحوظ دارد که انسان عاقل از اینکه باخبر شود، یا ببیند، که وضع دیگران از وضع خود او بهتر است چندان افسرده و اندوهگین نمیشود، مگر اینکه وضعِ بهترِ دیگران را نتیجه‌ی بیعدالتی یا پیامد اینکه سیر حوادث را به حال خود وانهاده‌اند تا به هدفی که سودمند و همگانی هم نیست بینجامد، یا چیزهای دیگری از این قبیل بداند. پس اگر این اشخاص به نظر ما به نحو ناخوشایندی خودخواه می‌آیند، لااقلّ تا حدّی از عیب حسد برکنارند.

و بالاخره فرض کنید که این اشخاص نیازها و منافع تقریباً مشابه دارند یا نیازها و منافعی دارند که به انحاء مختلف مکمّل یکدیگرند، به طوری که همکاریِ پرثمر در میان آنان امکانپذیر است؛ و فرض کنید که از حیث قدرت و توانایی آنقدر برابرند که بتوان تضمین کرد که در اوضاع و احوال عادی هیچیک از آنان نمیتواند بر دیگران سلطه یابد. این شرط (مانند شرایط دیگر) ممکن است بیش از حدّ مبهم به نظر آید؛ امّا با توجّه به مفهومی از عدالت که این دلیل بدان می‌انجامد ظاهراً وجهی ندارد که آن را در اینجا دقیقتر سازیم.

چون این اشخاص را اشخاصی تصوّر کرده‌ایم که در نهادهای اجتماعی مشترکشان، که قبلاً جا افتاده‌اند، مشارکت دارند، این امکان نیست که فرض کنیم که گرد هم آمده‌اند تا در این باره که چگونه این نهادهای اجتماعی را برای نخستین بار پدید آورند تبادل نظر کنند. با اینهمه، میتوانیم تصوّر کنیم که گهگاه با یکدیگر در این باب بحث میکنند که آیا هیچیک از آنان اعتراض بحقّ به نهادهای جاافتاده‌شان دارد یا نه. بحثهایی از این دست در هر جامعه‌ی متعارفی کاملاً طبیعی‌اند. حال فرض کنید که تصمیم گرفته‌اند که چنین بحثی را بدین نحو پی گیرند که نخست بکوشند تا به اصولی دست یابند که اعتراضات، و نیز خودِ نهادهای اجتماعی، را باید بر مبنای آن اصول داوری کرد. برای این مقصود، شیوه‌ی کارشان این خواهد بود که به هر شخصی اجازه دهند که اصولی را که خوش دارد که بر مبنای آن اصول اعتراضاتش را بسنجند و بیازمایند پیش نهد، با علم به اینکه، اگر اصول پیشنهاده‌ی او مورد قبول واقع شوند، اعتراضات دیگران نیز به همین نحو سنجیده و آزموده میشوند و به هیچ‌روی اعتراضی مسموع نیست مگر اینکه همگان درباره‌ی شیوه‌ی داوریِ اعتراضات اجمالاً اجماع داشته باشند. هر یک از این اشخاص این را نیز میداند که اصولی که در این زمان خاصّ پیشنهاد و پذیرفته میشوند در زمانهای آینده هم الزام آورند. بدین ترتیب،

هر شخصی مراقب است که اصلی پیش نهد که، به فرض مقبولیّت، به او، در اوضاع و احوال کنونی‌اش، نفع خاصّی عائد کند. هر شخصی میداند که، در همه‌ی وضع و حال‌های آینده که ویژگیهای آنها را اکنون نمیتوان دانست و کاملاً ممکن است چنان باشند که در آنها اصل پیشنهاده‌ی او به ضررش باشد، مُلزَم به لوازم آن اصل خواهد بود. مطلب این است که از هر کسی باید خواست که پیشاپیش مُؤکّداً ملتزم شود؛ و البتّه، به حکم عقل، از دیگران نیز توقّع میتوان داشت که خود را به همان نحو متلزم سازند؛ و به هیچ کسی این مجال داده نخواهد شد که معیارهایِ اعتراضِ بحق را چنان بسازد و بپردازد که با وضع و حالِ خاصِّ خودِ وی سازگار افتند و بعداً، آنگاه که دیگر با هدف او تناسب و وِفاقی ندارند، آنها را به دور اَفکند. بدینسان، هر شخصی اصول کلّی‌ای پیش خواهد نهاد که، تا حدّ زیادی، معنا و اهمّیّت خود را از استفاده‌های گوناگونی که از آنها میشود کسب میکنند ـ استفاده‌های گوناگونی که وضع و حال خاصّ آنها فعلاً دانسته نیست. این اصول بیانگر شرایطی خواهند بود که هر کسی بر طبق آن شرایط از اینکه در طرح و شاکله نهادهای اجتماعی منافعش محدود میشود کمترین ناخوشنودی را خواهد داشت، البتّه با توجّه به منافعِ متضادّ دیگران و با فرض اینکه منافع دیگران نیز محدود خواهد شد. محدودیّتهایی را که بدین شیوه پدید می‌آیند میتوان محدودیّتهایی دانست که هر شخصی، اگر در کارِ ساختنِ نهادِ اجتماعی‌ای میبود که در آن نهاد دشمن وی جایگاه او را تعیین میکرد، در نظر میداشت.

دو بخش اصلی این شرح و وصفِ فرضی اهمیّت قاطعی دارند. مَنِش و وضعیّتهایِ خاصِّ طرفهایِ ذینفع نشانگر اوضاع و احوال خاصّی‌اند که در آن اوضاع و احوال مسائل مربوط به عدالت رُخ مینمایند. شیوه‌ی پیشنهاد و پذیرشِ اصول نشاندهنده‌ی قیود و شروطی است، شبیه قیود و شروطِ داشتنِ یک نظام اخلاقی، که به موجبِ آن قیود و شروط اشخاصی که عاقلند

و متقابلاً در طَلَبِ سودِ خودند وادار به فعل عقلانی میشوند. بدین ترتیب، بخش اوّل نشانگر این واقعیّت است که مسائل مربوط به عدالت وقتی رُخ مینُمایند که دعاوی متعارضی در باب طرح و شاکله‌ی یک نهاد اجتماعی در کار باشند و در جایی که مُسَلَّم فرض شده است که هر شخصی بر آنچه حقّ خود میداند، حتی‌الامکان، پای میفشرد. خصیصه‌ی دعاوی مربوط به عدالت این است که در آنها با اشخاصی سر و کار داریم که به اصرار و تکرار از یکدیگر مطالبه‌ی حقوق خود میکنند ـ حقوقی که در میان آنها باید توازن یا تعادل منصفانه‌ای یافت. از سوی دیگر، داشتن یک نظام اخلاقی، به همانگونه که در بخش دوم بیان شد، باید لااقلّ مستلزم قبول یک سلسله اصول، به عنوان اصولی که بیطرفانه بر سلوک خود شخص و نیز بر سلوک دیگری اطلاق میشوند، و یک سلسله اصول دیگر، که ممکن است طلب منافع شخصی را دستخوش قید و بند یا محدودیّتی سازند، باشد. البتّه، داشتن یک نظام اخلاقی جنبه‌های دیگری هم دارد. قبول اصول اخلاقی باید خود را در مواردی از این قبیل نشان دهد: پذیرش رجوع به اصول اخلاقی، به عنوان اصولی که تحدید دعاوی یک شخص را توجیه میکنند، قبول مؤونه‌ی ارائه‌ی توضیحی خاصّ یا پوزشخواهی‌ای خاصّ وقتی که شخص کاری برخلاف این اصول میکند، یا نشان دادن شرم و پشیمانی و رغبت به جبرانِ مافات. در اینجا، همینقدر کفایت میکند که خاطرنشان کنیم که داشتن یک نظام اخلاقی نظیر این است که شخص پیشاپیش مؤکّداً ملتزم شده باشد؛ زیرا باید اصول اخلاق را، حتّا وقتی که به ضرر او تمام میشوند، قبول کند. انسانی که داوریهای اخلاقی‌اش همیشه بر منافعش منطبق میشوند ظنّ غالب آن است که اصلاً نظام اخلاقی‌ای ندارد.

پس غرض از دو بخشِ شرح و وصفِ گذشته ارائه‌ی انواع اوضاع و احوالی است که در آنها مسائل مربوط به عدالت رخ مینُمایند و نیز ارائه‌ی قید و بندهایی که داشتن یک نظام اخلاقی بر اشخاصی که در چنین اوضاع و

احوالی واقعند تحمیل میکند. بدین نحو، میتوان فهمید که چگونه اصول عدالت پذیرفته میشوند، زیرا، با فرض قبول همه‌ی این شرایطی که وصفش گذشت، طبیعی است که دو اصل عدالت مورد قبول واقع شوند. چون هیچ‌کس راهی ندارد به اینکه نفع خاصّی برای خود به دست آوَرَد، هر کسی قبول برابری را به عنوان یک اصل اوّلیّه امری معقول میبیند؛ لکن وجهی ندارد که این وضع را وضع نهایی تلقّی کند؛ زیرا اگر نابرابریهایی باشند که مقتضیات اصل دوم را برآورند، نفع عاجلی را که برابری امکانش را فراهم می‌آوَرَد میتوان دارایی‌ای قلمداد کرد که صَرفِ سرمایه‌گذاری شده است و این سرمایه‌گذاری، با توجّه به بازدهی که در آینده دارد، عاقلانه نیز هست. اگر این نابرابریها انگیزه‌ی کوششهای بهتر و بیشتری شوند، که احتالش قویّ هم هست، اعضای این جامعه ممکن است نابرابریهای مذکور را به چشم امتیازاتی بنگرند که به طبیعت انسانی داده شده است؛ یعنی، مانند ما، گمان داشته باشند که مردم، در وضع آرمانی، باید خواهان خدمت به یکدیگر باشند. امّا اعضای این جامعه، از این حیث که متقابلاً در طَلَبِ سودِ خودند، پذیرشی که نسبت به این نابرابریها دارند صِرفاً پذیرش مناسباتی است که در واقع با یکدیگر دارند و بازشناسی انگیزه‌هایی است که آنان را به ورود در نهادهای اجتاعی مشترکشان سَوق میدهند. اعضای این جامعه حقّ ندارند که از یکدیگر شِکوه کنند. و به شرط اینکه شرایط مربوط به اصل تحقّق یافته باشد وجهی ندارد که نابرابریهایی از این دست را روا نشمرند؛ و، در واقع، این رواناداری نشانه کوته‌بینی آنان است و، در بیشتر موارد، فقط ناشی از این توانَد بود که صِرفِ حسّ کردن یا باخبر شدن از اینکه دیگران وضع بهتری دارند آنان را اندوهگین و افسرده ساخته است. لکن، هر شخصی بر نفع خودش و، از این رهگذر، بر نفع همگان پای خواهد فشرد، زیرا هیچ‌کس نمیخواهد چیزی را به پاس دیگران فدا کند.

قطعه‌ی دوم

باید به یاد داشت که مفهومِ عامّ عدالت به عنوان انصاف مستلزم این است که همه‌ی خیرات اوّلیّه‌ی اجتماعی به طور برابر توزیع شوند مگر اینکه توزیع نابرابر به نفع همگان باشد. برای مبادله‌ی این خیرات هیچ محدودیّتی وضع نمیشود و، بنابراین، فواید اجتماعیِ و اقتصادیِ بیشتر آزادی کمتر را جبران میتوانند کرد. حال اگر از مَوقِف یک شخص، که دلبخواهانه انتخابش کرده‌ایم، به این وضعیّت بنگریم، خواهیم دید که این شخص راهی ندارد به اینکه منافع خاصّی برای خود به دست آوَرَد. از سوی دیگر، دلیلی هم ندارد که به مضارّ خاصّی تن در دهد. چون معقول نیست که، در تقسیم خیرات اجتماعی، به چیزی بیش از سهم برابر چشم داشته باشد، و چون منطق نیست که به کمتر از آن هم رضا دهد، کار خردپسندی که میتواند کرد این است که اصلی را، به عنوان نخستین اصل عدالت، قبول کند که مستلزم توزیع برابر است. در واقع، این اصل چنان وضوحی دارد که توقّع ما این است که بیدرنگ به ذهن هر کسی خطور کند.

بدین ترتیب، طرفهای ذینفع کار خود را با اصلی می‌آغازند که برای همه آزادی برابر مقرر میدارد، از جمله برابری فرصتها و نیز توزیعِ برابرِ درآمدها و ثروتها. امّا وجهی ندارد که قبول این اصل قبول نهایی باشد. اگر در ساختار اساسی نابرابریهایی باشند که همه را، در قیاس با معیارِ برابریِ اوّلیّه، دارای وضع بهتری سازند، چرا آن نابرابریها را جائز ندانیم؟ نفع عاجلی را که برابریِ بیشتر امکانش را فراهم می‌آوَرَد میتوان دارایی‌ای دانست که صَرفِ سرمایه‌گذاری شده است و این سرمایه‌گذاری، با توجّه به بازدهی که در آینده دارد، عاقلانه نیز هست. اگر، فی‌المثل، این نابرابریها انگیزه‌های گوناگونی پدید آورند که بتوانند موجِبِ کوششهایِ تولیدیِ بیشتر شوند، شخصی که در وضع نخستین قرارداد ممکن است آنها را، برای جبران

کمبودهای تربیتی و تشویق کارهای مؤثّر، لازم ببینند. ممکن است گمان رَوَد که افراد، در وضع آرمانی، باید خواهان خدمت به یکدیگر باشند. امّا چون فرض بر این است که طرفهای ذینفع به علائق یکدیگر تعلّق خاطری ندارند، پذیرشی که نسبت به این نابرابریها دارند فقط پذیرش مناسباتی است که آدمیان در اوضاع و احوالِ قرینِ عدالت با یکدیگر دارند. طرفهای ذینفع دلیلی ندارند که از انگیزه‌های یکدیگر شکوه کنند. بنابراین، شخصی که در وضع نخستین قرار دارد عادلانه بودن این نابرابریها را تصدیق میکند و، در واقع، عدم تصدیق نشانه‌ی کوته‌بینی اوست. چنین کسی فقط در صورتی در رضا دادن به این نظم و ترتیب‌ها درنگ میکرد که صِرفِ حسّ کردن یا باخبر شدن از اینکه دیگران وضع بهتری دارند او را اندوهگین و افسرده میساخت؛ و من فرض کردم که طرفهای ذینفع چنان تصمیم میگیرند که گویی دستخوش حسد نیستند. برای قطعیّت بخشیدن به اصلی که نابرابریها را ضبط و مهار میکند باید از مَوقِفِ بی‌امتیازترین فرد به نظام نگریست. نابرابریها وقتی مُجازند که چشمداشتهایِ درازمدّتِ محرومترین گروهِ جامعه را به بیشترین حدّ برسانند یا لااقلّ افزایش دهند.

***

به نظر میرسد که، با توجّه به این مطالب، واضح باشد که این دو اصل لااقلّ مفهوم مُوَجَّهی از عدالت به دست میدهند؛ اگرچه این مسأله باقی است که چگونه میتوان به نحوی روشمندانه‌تر و منظّمتر از دو اصل مذکور دفاع کرد. چند کار میتوان کرد. میتوان پیامدهایی را که این اصول برای نهادهای اجتماعی دارند محاسبه کرد و لوازم آنها را برای خطّ مشی اساسی جامعه نشان داد. از این راه، آنها را با مقایسه با احکام ناظر به عدالت، که بررسی کردیم، آزموده‌ایم ... . امّا میتوان کوشید تا ادله‌ای به سود این اصول یافت که، از مَوقِفِ وضع نخستین، قطعیّت داشته باشند. برای اینکه بفهمیم که چگونه چنین کاری میتوان کرد تدبیر مفیدی که ما را در کشف روش انجام

این کار یاری میکند این است که این دو اصل را راه‌حلّ حدّاکثر ـ حدّاقلّ[1] مسأله‌ی عدالت اجتماعی بینگاریم. شباهتی هست میان این دو اصل و قاعده‌ی حدّاکثر ـ حدّاقلِّ گزینش در وقتی که قطعیّتی در کار نیست. این شباهت با توجّه به این واقعیّت وضوح مییابد که دو اصل مذکور اصولی‌اند که شخص برای طرّاحی جامعه‌ای که در آن دشمن او جایگاهش را تعیین میکند برمیگزیند. قاعده‌ی حدّاکثر ـ حدّاقلّ از ما میخواهد که شقوق مختلف را برحسب بدترین پیامدهای ممکنشان مرتّب کنیم: ما باید شقّی را اختیار کنیم که بدترین پیامد آن از بدترین پیامدهای سایر شقوق بهتر باشد. اشخاصی که در وضع نخستین قرار دارند، البتّه، فرضشان بر این نیست که جایگاه اوّلیّه‌شان را در جامعه شخصی تعیین کرده است که مخالف و بدخواه آنان است. همانطور که بعداً خاطرنشان خواهم کرد، این اشخاص نباید براساس مقدّمات کاذب استدلال کنند. حجاب جهل با این رأی منافاتی ندارد، چرا که فقدان اطّلاعات چیزی است و اطّلاعات نادُرست چیزی دیگر. امّا اینکه اگر طرفهای ذینفع مجبور بودند از خود در برابر چنین پیشامد محتَملی دفاع کنند دو اصل عدالت را برمیگزیدند مبیّن معنایی است که بدان معنا این مفهوم راه‌حلّ حدّاکثر ـ حدّاقلّ است. و این شباهت نشاندهنده‌ی این است که، اگر وضع نخستین چنان وَصف و تعریف شده باشد که برای طرفهای ذینفع اتّخاذ موضع محافظه‌کارانه‌ای که در این قاعده بیان میشود کار عاقلانه‌ای باشد، در واقع، میتوان دلیل قاطعی به سودِ این اصول اقامه کرد. روشن است که قاعده‌ی حدّاکثر ـ حدّاقلّ، عموماً، راهنمای مناسبی برای گزینشهایی که باید در عین عدمِ قطعیّت صورت پذیرد نیست؛ امّا در وضعیّتهایی که ویژگیهای خاصّی دارند قاعده‌ای جالب توجّه است. پس، قصد من این است که نشان دهم که میتوان دلیل قویّی به سودِ این دو اصل اقامه کرد، مبتنی بر این واقعیّت که وضع نخستین، به عالیترین درجه‌ی ممکن،

1. maximin

آن ویژگیهای خاصّ را داراست و، به تعبیری، آنها را به حدّ نهایت میرساند.

* * *

ظاهراً سه ویژگی مهمّ در وضعیّتها هستند که این قاعده‌ی نامتعارف را مُوَجَّه میسازند. اوّل اینکه چون این قاعده احتمال وضع و حال‌های ممکن را به حساب نمی‌آورد، نادیده گرفتنِ آشکارِ برآوردِ این احتمالات باید وجهی داشته باشد. بدون مداقّه، به نظر میرسد که طبیعیترین قاعده‌ی گزینش این باشد که درجه‌ی احتمالِ سودِ مادّیِ هر تصمیمی را محاسبه کنیم و آنگاه عملی را اختیار کنیم که بالاترین درجه‌ی احتمال را دارد. بدین ترتیب، باید، فی‌المثل، وضعیّت وضعیّتی باشد که در آن علم به احتمالات امکانپذیر نباشد یا، در بهترین حالت، بغایت غیرقابل اعتماد باشد. در این مورد، عدم تشکیک در محاسباتِ احتمالی کاری است غیرمعقول، مگر اینکه راه دیگری وجود نداشته باشد، علی‌الخصوص اگر تصمیم تصمیم اساسی‌ای باشد که لازم است برای دیگران توجیه شود.

دومین ویژگی که قاعده‌ی حدّاکثر-حدّاقلّ را به ذهن متبادر میکند این است: شخص گزینشگر ممکن است چیزی بیش از کمترین مقدار ثابتی که، در واقع، میتواند، با تبعیّت از قاعده‌ی حدّاکثر-حدّاقلّ، از حصول آن مطمئن باشد، به دست آوَرَد؛ امّا چنان تصوّری از خیر [اجتماعیِ موردِنظرِ خود] دارد که چندان پروایِ آن چیزِ بیشتر را ندارد، اگر نگوییم که اصلاً پروای آن را ندارد. برای او فایده‌ای ندارد که به خاطر نفع بیشتر دست به مخاطره زَنَد، علی‌الخصوص وقتی که احتمال میرَوَد که بالمآل بسا چیزها را که برایش مهمّند از کف بدهد. این پیشبینی اخیر ویژگی سوم را در کار می‌آوَرَد، یعنی اینکه شقوق مردود پیامدهایی دارند که مشکل بتوان پذیرفت و وضعیّت متضمّنِ خطرکردنهایِ عظیم است. البتّه این ویژگیها اگر جمع شوند تأثیرشان به بیشترین حدّ میرسد. وضعیّت نمونه برای تبعیّت از قاعده‌ی حدّاکثر-حدّاقلّ وقتی است که هر سه ویژگی به عالیترین درجه تحقّق یابند. پس، این قاعده

کاربرد عامّ ندارد و البتّه بدیهی هم نیست؛ بلکه روشِ عملیِ تقریبی و اجمالی یا اندرزی است که در وضع و حال‌های خاصّی کارآیی دارد؛ و کاربردش وابسته است به ساختار کیفی سود و زیان‌هایی که در ارتباط با تصوّر شخص از خیر [اجتماعی] امکانپذیرند؛ و البتّه همه‌ی اینها در زمینه‌ای مصداق دارد که در آن زمینه نادیده گرفتنِ برآوردهایِ حدسیِ احتمالات کاری معقول باشد.

***

و بالاخره، ویژگی سوم در صورتی تحقّق مییابد که بتوانیم فرض کنیم که هر مفهوم دیگری از عدالت ممکن است به نهادهایی بینجامد که طرفهای ذینفع آن نهادها را تحمّلناپذیر بیابند. فی‌المثل کسانی قائل شده‌اند که، در پاره‌ای از اوضاع و احوال، اصل سودمندی (به هر شکلش)، اگر نظام برده‌داری یا سِرْفْداری را هم توجیه نکند، به هر حال توجیه‌گر موارد نقضِ جدّیِ آزادیها، به پاس منافع اجتماعی بزرگتر، هست. لزومی ندارد که در اینجا صدق این ادّعا را بررسیم یا این احتمال را که شرایط لازم حاصلند بررسی کنیم. فعلاً این عقیده را فقط بدین قصد آوردیم که تصویر کنیم که چگونه مفاهیم مختلف از عدالت ممکن است به پیامدهایی امکان ظهور دهند که طرفهای ذینفع نتوانند بپذیرند. و به نظر میرسد که عقلانی، اگر نگوییم عقلانی، نیست که طرفهای ذینفع، که این شقّ حیّ و حاضر را در اختیار دارند که دو اصل عدالت را برگزینند، که حدّاقلّ رضایتبخشی را تأمین میکنند، دست به مخاطره‌ای بزنند که این پیامدها تحقّق نیابند.

۱۰

عدالت و استحقاق[۱]

رابرت نازیک

۱. گزیده‌ای از:

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, (Basic Books, Inc., 1974)

رابرت نازیک (متولّد ۱۹۳۸) از ۱۹۶۹ استاد فلسفه دانشگاه هاروارد بوده است. سابق بر آن، در دانشگاه راکفلر و در پرینستن تدریس میکرد. در ۱۹۷۱ از اعضای مرکز مطالعات پیشرفته در علوم رفتاری بود. چندین مقاله فلسفی و چند داستان کوتاه منتشر کرده است. کتابش را با عنوان بی‌سَروری، دولت، و ناکجاآباد (= *Anarchy, State and Utopia*) (که قسمتی از آن در اینجا ترجمه شده است) جایزه ملّی کتاب را در ۱۹۷۵ برد.

رابرت نازیک از یک " نظریّه‌ی استحقاقی" درباره‌ی عدالت دفاع میکند که با نظریّه‌ی " آخرین وضع" توزیعیِ رالز درباره‌ی عدالت تقابل کامل دارد.

دولت حدّاقلّی یعنی گسترده‌ترین دولتی که قابل توجیه است. هر دولتی که از آن گسترده‌تر باشد حقوق مردم را نقض میکند. با اینهمه کسان بسیاری ادلّه‌ای ارائه کرده‌اند که مدّعیِ توجیهِ دولتِ گسترده‌تری‌اند.

***

در این فصل به بررسی این ادّعا میپردازیم که یک دولت گسترده‌تر موجَّه است، زیرا برای نیل به عدالت توزیعی لازم (یا بهترین وسیله) است.

***

اصطلاح " عدالت توزیعی" اصطلاح خنثایی نیست. بیشتر مردم، با شنیدن اصطلاح " توزیع"، گمان میکنند که یک چیز یا یک سازوکار اصل یا معیاری را به کار میگیرد تا چیزهایی را توزیع کند. در این رَوَنْدِ توزیعِ سهم افراد ممکن است خطائی راه یابد. از این‌رو، اینکه آیا توزیع مجدّد باید صورت گیرد یا نه، و اینکه آیا باید کاری را که قبلاً یک بار، وَلو به طور بدی، انجام یافته است از نو انجام دهیم یا نه، لااقلّ، پرسشی گشوده است. لکن، وضع ما وضع کودکانی نیست که کسی به هر یک از آنان قطعه‌ای شیرینی داده است و اکنون آخرین جرح و تعدیل‌های موشکافانه را انجام میدهد تا قسمت کردنِ از سرِ بیدقّتی خود را اصلاح کند. توزیع مرکزی‌ای در کار نیست، یعنی شخص یا گروهی وجود ندارد که حقّ داشته باشد که همه‌ی

منابع را ضبط و مهار و تدبیر و اداره کند و یکباره تصمیم بگیرد که منابع را چگونه توزیع باید کرد. آنچه هر شخصی به دست می‌آورد از اشخاص دیگری دریافت میکند که یا در ازای چیز [دیگر]ی یا بلاعوض به او میدهند. در یک جامعه‌ی آزاد، اشخاص مختلف ضبط و مهار و تدبیر و اداره‌ی منابعِ مختلف را در اختیار دارند و داراییهای جدید از مبادلات و اعمال اختیاری اشخاص پدید می‌آیند. همانطور که در جامعه‌ای که در آن خود اشخاص همسر آینده‌ی خود را انتخاب میکنند چیزی به نام توزیع همسر وجود ندارد، چیزی نیز به نام توزیع کردن یا توزیع شدنِ سهمِ افراد در کار نیست. نتیجه‌ی نهایی حاصلِ تصمیماتِ فردی بسیاری است که افرادِ مختلفِ دست‌اندرکار حقّ اتّخاذ آنها را دارند. درست است که پاره‌ای از استعمالات اصطلاحِ " توزیع" دلالت بر توزیع قبلی‌ای که به نحوی شایسته تابع یک ملاک باشد (فی‌المثل " توزیع احتمال") ندارند؛ با اینهمه ... بهتر است که از اصطلاحاتی سود جوییم که بوضوح خنثی باشند. [بنابراین] از داراییهای مردم سخن خواهیم گفت. اصل عدالت در داراییها (بخشی از) چیزی را وصف میکند که عدالت درباره‌ی داراییها میگوید (الزام میکند).

بخش اوّل

نظریّه‌ی استحقاق

موضوع عدالت در داراییها شامل سه مطلب عمده است. مطلب اوّل تملّکِ نخستینِ داراییهاست، یعنی تصاحب چیزهای بیصاحب. این مطلبْ خود این مسائل را شامل میشود: چگونه چیزهای بیصاحب را میتوان صاحب شد، جریان یا جریانهایی که چیزهای بیصاحب را میتوان از طریق آن یا آنها صاحب شد، چیزهایی که میتوان از طریق این جریانها صاحب شد، گستره‌ی چیزی که از طریق جریان خاصّی تصاحب میشود، و امثال این مسائل. ما به حقیقت پیچیده‌ای که در باب این مطلب وجود دارد، و در اینجا

به بیان آن نمیپردازیم، با عنوان اصل عدالت در تملّک اشاره خواهیم کرد. مطلب دوم ناظر است به انتقال داراییها از شخصی به شخص دیگر. از طریق چه جریانهایی یک شخص میتواند داراییهایی را به دیگری انتقال دهد؟ چگونه شخصی میتواند دارایی‌ای را از شخص دیگری که صاحب آن است دریافت کند؟ شرح و تقریرهای کلّی‌ای درباره‌ی مبادله‌ی اختیاری، و هِبَه و (از سوی دیگر) تدلیس، و نیز اشاره‌ای به امور قراردادی و عُرْفی خاصّی که یک جامعه‌ی خاصّ آنها را میپذیرد در ذیل همین مطلب می‌آیند. حقیقت پیچیده‌ای را که در باب این موضوع وجود دارد (همراه با علائم و رموزی که برای اشاره به امور قراردادی و عُرْفی به کار میروند) اصل عدالت در انتقال میخوانیم (و فرض را بر این میگذاریم که این اصل شامل اصولی هم بشود که حاکمند بر اینکه چگونه شخص میتواند خود را از دارایی‌ای محروم کند و آن را به حال بیصاحبی درآوَرَد).

اگر جهان یکسره بر منهج عدل میبود، تعریف استقرائی زیر موضوع عدالت در داراییها را به نحو مستوفا در برمیگرفت.

۱. شخصی که دارایی‌ای را بر طبق اصل عدالت در تملّک به دست آوَرَد نسبت به آن دارایی ذی حقّ است.

۲. شخصی که دارایی‌ای را بر طبق اصل عدالت در انتقال، از شخص دیگری که نسبت به آن دارایی ذی‌حقّ است، دریافت کند، نسبت به آن دارایی ذی‌حقّ است.

۳. هیچ‌کس نسبت به دارایی‌ای ذی‌حقّ نیست مگر از طریق اِعْمالِ (مکرّر) فقره‌های ۱ و ۲.

اصل کامل عدالت توزیعی صِرْفاً همین را میگوید که توزیع وقتی عادلانه است که همگان نسبت به داراییهایی که براساس آن توزیع مالک میشوند ذی‌حقّ باشند.

توزیع وقتی عادلانه است که به طُرُقی مشروع از توزیع عادلانه دیگری

ناشی شده باشد. طُرُق مشروعِ گذر از یک توزیع به توزیعی دیگر را اصل عدالت در انتقال تعیین میکند. نخستین "گذرها"ی مشروع را اصل عدالت در تملّک تعیین میکند. هر چه با اقدامات عادلانه از وضعیّتی عادلانه ناشی شود خود عادلانه است. طُرُق دگرگونی‌ای که اصل عدالت در انتقال تعیین میکند حافظ عدالت‌اند. همانطور که قواعد صحیح استنتاج حافظ صدق‌اند و هر نتیجه‌ای که، از طریقِ کاربَستِ مکرَّرِ این قواعد، از مقدّماتی که همه صادقند استنتاج شود خود نیز صادق است، طُرُقِ گذر از یک وضعیّت به وضعیّتی دیگر، که اصل عدالت در انتقال تعیین کرده است، حافظ عدالت‌اند و هر وضعیّتی که واقعاً ناشی شده باشد از گذرهای مکرّر از یک وضعیّت عادلانه، به شرط آنکه خود آن گذرها بر طبق اصل صورت پذیرفته باشند، خود عادلانه است. مشابهت تبدّلاتِ حافظِ عدالت و تبدّلاتِ حافظِ صدق، هم در جایی که این مشابهت برقرار نیست و هم در جایی که برقرار است، روشنگری دارد. اینکه نتیجه‌ای میتوانست با طُرُقِ حافظِ صدق از مقدّمات صادق استنتاج شده باشد برایِ نشان دادنِ صدقِ آن نتیجه کافی است؛ [امّا] اینکه وضعیّتی میتوانست از وضعیّتی عادلانه و به وساطت طُرُقِ حافظِ عدالت ناشی شده باشد برایِ نشان دادنِ عادلانه بودنِ آن وضعیّت کافی نیست. [مثلاً] این واقعیّت که دزدزدگان میتوانستند، به اختیار خود، چیزها را به دزد ببخشند دزد را نسبت به چیزهایی که به طریق نامشروع به چنگ آورده است ذی‌حقّ نمیکند. عدالت در داراییها امری تاریخی است؛ یعنی بستگی دارد به آنچه واقعاً روی داده است. بعداً به این نکته باز خواهیم گشت.

چنین نیست که همه‌ی وضعیّتهای واقعی برطبق دو اصل عدالت در داراییها، یعنی بر طبق اصل عدالت در تملّک و اصل عدالت در انتقال، پدید آمده باشند. بعضی از مردم اموال دیگران را بسرقت میبرند، یا به نیرنگ از چنگ آنان درمی‌آورند، یا آنان را به بردگی میکشند و حاصل کار آنان را میربایند و نمیگذارند که به هر نحو که خوش دارند زندگی کنند، یا آنان را به

زور از میدان رقابت در مبادلات بدر میکنند. هیچیک از این کارها از انحاء مجازِ گذر از یک وضعیّت به وضعیّتی دیگر نیست. و پاره‌ای از اشخاص داراییهایی را از طُرُقی که اصل عدالت در تملّک مجاز نمیشمرَد به دست می‌آورند. وجود بیعدالتیهای گذشته (مواردِ سابقِ نقض دو اصلِ اوّل عدالت در داراییها) سومین مطلب عمده را در ذیل عدالت در داراییها پیش می‌آوَرَد: اصلاح بیعدالتی در داراییها. اگر بیعدالتیهای گذشته داراییهای کنونی را به انحاء مختلف، که پاره‌ای قابل تشخیص‌اند و پاره‌ای نه، شکل داده‌اند، اکنون برای اصلاح این بیعدالتیها چه باید کرد (اگر اصلاً کاری باید کرد)؟ کسانی که بیعدالتی ورزیده‌اند نسبت به کسانی که اگر بیعدالتی انجام نگرفته بود یا اگر تاوان آن بیدرنگ پرداخت شده بود وضعشان بهتر میبود چه تکالیفی دارند؟ اگر کسانی که سود یا زیان میبرند طرفهایی نباشند که در جریان بیعدالتی حضور داشته‌اند، بلکه، فی‌المثل، فرزندان آنان باشند وضع، اگر اصلاً فرقی میکند، چه فرقی میکند؟ آیا نسبت به کسی که داراییش از بیعدالتی‌ای اصلاح‌ناشده حاصل آمده است بیعدالتی‌ای رفته است؟ در اصلاحِ بیعدالتیهایی که در تاریخ رخ داده‌اند تا کجا باید به عقب بازگشت؟ قربانیان بیعدالتی، برای اصلاح بیعدالتیهایی که بر آنان رفته است، و از جمله بیعدالتیهای بسیاری که اشخاصی از طریق حاکمیّتشان اِعمال کرده‌اند، مُجاز به انجام دادن چه کارهایی‌اند؟ من بحثی کامل و دقیق یا از لحاظ نظری عالمانه درباره‌ی مسائلی از این دست سراغ ندارم. بیایید، با خیالپردازی و رؤیاپروری بسیار، فرض کنیم که تحقیقات نظری اصلی ناظر به اصلاح پدید آورند. این اصل از اطّلاعات تاریخی درباره‌ی وضعیّتهای سابق و بیعدالتیهایی که در آنها شده است (و دو اصل اوّل عدالت و حقوق ناظر به عدم مداخله آنها را مشخّص میکنند)، و از اطلاعاتِ راجع به جریانِ واقعیِ رویدادهایی که تاکنون از این بیعدالتیها نشأت گرفته‌اند، بهره میجوید و یک (یا چند) وصف از داراییهای موجود در جامعه ارائه میکند. اصل اصلاح

احتمالاً از بهترین ارزیابی و برآورد خود از اطّلاعاتی که در قالبِ قضیّه‌ی شرطی ارائه میشوند استفاده خواهد کرد ـ اطّلاعاتی درباره‌ی آنچه رخ میداد (یا توزیع احتمالی در باب آنچه ممکن بود رخ دهد، با استفاده از ارزش محتَمل) اگر بیعدالتی تحقّق نمییافت. اگر معلوم شود که وصف واقعی داراییها یکی از همان اوصافی که این اصل ارائه کرده است نیست، آنگاه یکی از اوصاف ارائه شده باید تحقّق داشته باشد.

رئوس مطالب نظریّه‌ی عدالت در داراییها عبارتند از اینکه داراییهای یک شخص عادلانه‌اند اگر اصول عدالت در تملّک و انتقال، یا اصل اصلاح بیعدالتی (که دو اصل اوّل آن را تعیین میکنند)، او را نسبت به آن داراییها ذی‌حقّ کرده باشند. اگر داراییهای همه‌ی اشخاص عادلانه باشند، آنگاه کلّ مجموعه‌ی (توزیع) داراییها عادلانه‌اند.

اصولِ تاریخی و اصولِ ناظر به آخرین نتیجه

رئوسِ مطالبِ نظریّه‌ی استحقاقی ماهیّت و عیوب تصوّرات دیگری را که کسانی از عدالت توزیعی دارند روشن میکنند. نظریّه‌ی استحقاقی درباره‌ی عدالت در توزیع نظریّه‌ای تاریخی است؛ یعنی اینکه توزیع عادلانه است یا نه بستگی دارد به اینکه چگونه پدید آمده است. برعکس، آن دسته از اصول عدالت که به مقطع زمانی کنونی ناظرند قائلند به اینکه آنچه عادلانه بودن توزیع را تعیین میکند این است که یک (یا چند) اصلِ ساختاریِ توزیعِ عادلانه درباره‌ی اینکه چیزها چگونه توزیع شده‌اند (درباره‌ی اینکه چه کسی چیزی دارد) چه داوری‌ای داشته باشد (یا داشته باشند). یک شخص سودنگر[1] که بین هر دو توزیع با توجّه به اینکه کدامیک از آن دو حاصل جمع سودش بیشتر است داوری میکند و، اگر حاصل جمع‌ها برابر باشند، برایِ انتخاب توزیعِ برابرتر، ملاکِ برابریِ ثابتی را به کار میگیرد به اصل

1. utilitarian

عدالتی قائل است که به مقطع زمانی کنونی ناظر است؛ چنانکه کسی هم که برای سبک و سنگین کردن حاصل جمع سعادت و برابری جدول ثابتی داشت به همین اصل عدالت قائل بود. برطبقِ اصلِ مقطعِ زمانیِ کنونی، در مقام داوری درباره‌ی عادلانه بودن توزیع، همه‌ی آنچه که عطف توجّه به آن لازم است این است که عاقبت چه چیزی به چه کسی میرسد؛ و در مقام مقایسه‌ی هر دو توزیعی باید فقط به ماتریسی[1] نگریست که نمایانگر توزیعهاست. لازم نیست که اطّلاعات دیگری به اصل عدالت داده شود. یکی از نتایج اینگونه اصول عدالت این است که هر دو توزیعی که ساختار واحدی داشته باشند بیکسان عادلانه‌اند. (دو توزیع وقتی ساختار واحدی دارند که نُمایه‌ی واحدی داشته باشند امّا احتمالاً در آنها اشخاص مختلفِ جایگاههای خاصّ را اشغال کرده باشند. اینکه من ده سهم داشته باشم و شما پنج سهم و اینکه من پنج سهم داشته باشم و شما ده سهم توزیعهایی با ساختار واحدند) اقتصادِ رفاه همان نظریّه‌ی اصولِ عدالت ناظر به مقطع زمانی کنونی است. تصوّر بر این است که سوژه[2] بر ماتریسهایی تأثیر دارد که فقط اطّلاعات موجود درباره‌ی توزیع را نشان میدهند. این امر، و نیز پاره‌ای از شرایط متعارف (فی‌المثل، انتخاب توزیع با تغییرِ برچسبِ ستونها متفاوت نمیشود)، ضامن این است که اقتصاد رفاه نظریّه‌ای ناظر به مقطع زمانی کنونی بماند و همه‌ی نارساییهای آن را نیز داشته باشد.

بسیاری نمیپذیرند که اصول ناظر به مقطع زمانی کنونی همه چیز را در باب سهام توزیعی گفته باشند. به گمان اینان، در مقام ارزیابیِ عادلانه بودنِ یک وضعیّت باید نه فقط توزیعی را که در آن وضعیّت هست بررسی کرد، بلکه به این نکته نیز توجّه داشت که آن توزیع چگونه پدید آمده است. اگر اشخاصی به جرم قتل یا جنایات جنگی زندانی‌اند، نمیگوییم که، برای ارزیابیِ عادلانه بودنِ توزیع در جامعه، باید فقط به آنچه در حال حاضر این

---

1. matrix
2. subject

شخص دارد، و آن شخص دارد، و آن شخص دیگر دارد، ... بنگریم. به گمان ما، این را هم باید پرسید که آیا شخص کاری کرده است که مستحق کیفر دیدن باشد، مستحقّ سهم کمتر باشد. بسیاری قبول دارند که اطّلاعات دیگری در باب کیفر و جریمه لازم است. چیزهای مطبوع و مطلوب را هم در نظر بگیرید. [فی‌المثل] یک رأی سوسیالیستی سنّتی بر آن است که کارگران نسبت به محصول و کلِّ آثار و ثمراتِ کارِ خود ذی‌حقّ‌اند؛ [زیرا] آنان را حاصل آورده‌اند؛ [بنابراین] توزیعْ ناعادلانه است اگر به کارگران آنچه را استحقاقش را دارند ندهد. چنین استحقاقهایی مبتنی بر برهه‌ای از تاریخ گذشته‌اند. سوسیالیستی که به این رأی قائل است متقاعد نمیشود از اینکه به او بگویند که، چون توزیع فعلی A ساختاری مطابق با ساختار توزیع مطلوب وی، D دارد، A درست به اندازه D عادلانه است؛ و تفاوتشان فقط در این است که سرمایه‌داران " زالوصفت" در وضع توزیعی A همان چیزی را دریافت میکنند که کارگران در وضع توزیعی D مستحقّ آنند، و کارگران در وضع توزیعی A همان چیزی را دریافت میکنند که مالکان در وضع توزیعی D مستحقّ آنند، یعنی مبلغی ناچیز. این سوسیالیست به مفاهیمی از قبیل کسب، تولید، استحقاق، و شایستگی متمسّک میشود، و اصول ناظر به مقطع زمانی کنونی را، که فقط مراقبِ ساختارِ داراییهایِ حاصل‌اند، ردّ میکند. (مجموعه‌ی داراییهایی که از کجا حاصل آمده‌اند؟ آیا غیرقابل قبول نیست که نحوه‌ی تولید شدن و به وجود آمدنِ داراییها اصلاً تأثیری بر این امر نداشته باشد که چه کسی باید صاحب چه چیزی باشد؟) به نظر من، از این حیث حقّ با سوسیالیست است، و اشتباهش [فقط] در رأیی است که در این‌باره دارد که چه استحقاقهایی از چه قسم فرآیندهای تولیدی‌ای نشأت میپذیرند.

ما، با سخن گفتن از اصول ناظر به مقطع زمانی کنونی، از موضعِ موردِ بحثِ خود تفسیری بیش از اندازه محدود ارائه کردیم. هیچ چیز عوض نمیشود

اگر اصول ساختاری در یک رشته زمانی از نُمایه‌های ناظر به مقطع زمانی کنونی به کار افتد و، فی‌المثل، به کسی در حال حاضر سهم بیشتری بدهند تا جبران سهم کمتری که قبلاً دریافت کرده است بشود. یک شخص سودنگر یا برابری‌خواه یا هر-شخصی که در هر زمانی به آمیزه‌ای از سودنگری و برابری‌خواهی قائل است وارث اشکالاتِ وارد بر رفقای نزدیک‌بین‌ترِ خود خواهد بود. این واقعیّت که پاره‌ای از اطّلاعاتی که دیگران آنها را ذی‌ربط به ارزیابی توزیع میدانند، به نحوی غیرقابل تشخیص، در ماتریسهای گذشته انعکاس یافته‌اند به چنان شخصی کمک نمیکند. از این پس، به این قسم اصول غیر تاریخی درباره‌ی عدالت توزیعی، و از جمله به اصول ناظر به مقطع زمانی کنونی، با عناوین اصول ناظر به آخرین نتیجه یا اصول ناظر به آخرین وضع اشاره خواهیم کرد.

برخلاف اصول ناظر به آخرین نتیجه درباره‌ی عدالت، **اصول تاریخی** درباره‌ی عدالت قائلند به اینکه اوضاع و احوال یا اعمال گذشته‌ی مردم میتوانند استحقاقهای متفاوت یا شایستگیهای متفاوت نسبت به چیزها ایجاد کنند. با گذر از یک توزیع به توزیع دیگری که ساختارش عین ساختار توزیع اوّل است ممکن است بیعدالتی‌ای صورت گرفته باشد، زیرا توزیع دوم، که از حیث نُمایه عین توزیع اوّل است، ممکن است به حریم استحقاقها یا شایستگیهای مردم تجاوز کرده باشد و با تاریخ واقعی سازگاری نداشته باشد.

الگوسازی

اصول استحقاقی عدالت در داراییها، که کلّیّات آنها را بیان کردیم، اصول تاریخی عدالت‌اند. برای فهمِ بهترِ سرشتِ دقیقِ این اصول، آنها را از یکی دیگر از زیرطبقه‌های اصول تاریخی متمایز میسازیم. مثلاً اصل توزیع برطبق شایستگی اخلاقی را در نظر بگیرید. لازمه‌ی این اصل این است که دگرگونی کلّ سهام توزیعی تناسب مستقیم با شایستگی اخلاقی داشته باشد؛ یعنی

شخصی که شایستگی اخلاقی‌اش از دیگری کمتر است نباید سهمی بیشتر از سهم او داشته باشد. (اگر میتوانستیم شایستگی اخلاق را نه فقط، برحسب مراتب، مرتّب کنیم بلکه، براساس مقیاسی فاصله‌ای یا نسبی، اندازه بگیریم، میتوانستیم اصول قویتری تدوین کنیم). یا در نظر بگیرید اصلی را که از نهادنِ " سودمندی برای جامعه" به جای " شایستگی اخلاقی"، در اصل سایق، حاصل میشود. یا به جای " توزیع برطبق شایستگی اخلاقی"، یا " توزیع برطبق سودمندی برای جامعه"، میتوانیم " توزیع برطبقِ حاصل جمعِ ضریب‌خورده‌ی شایستگی اخلاق، سودمندی برای جامعه و نیاز" را در نظر گیریم و برای ابعاد مختلف ضریبِ برابر قائل شویم. یک اصل توزیع را الگودار میخوانیم اگر تصریح کند که توزیع باید همراه با یک بُعْدِ طبیعی، حاصلِ جمعِ ضریب‌خورده‌ی ابعادِ طبیعی، یا ترتیبِ لغتنامه‌ایِ ابعادِ طبیعی[1] دگرگون شود؛ و میگوییم که یک توزیع الگودار است اگر با یک اصل الگودار هماهنگ باشد.

تقریباً هر اصل پیشنهادی درباره عدالت توزیعی الگودار است: به هر کسی برطبق شایستگی اخلاقی‌اش، یا نیازهایش، یا فرآورده نهایی‌اش، یا درجه‌ی سختکوشی‌اش، یا حاصلِ جمعِ ضریب‌خورده‌ی همه‌ی اینها، و امثال ذلک. [امّا] اصل استحقاقی که کلّیّات آن را بیان کردیم الگودار نیست؛ [یعنی] بعد طبیعی یا حاصل جمع ضریب‌خورده یا ترکیب چند بعد طبیعی معدود در کار نیست که توزیعهایی را که هماهنگ با اصل استحقاق پدید آمده‌اند ایجاد کرده باشد. وقتی که بعضی از اشخاص فرآورده‌های نهایی خود را دریافت میکنند، دیگران در قمار برنده میشوند، دیگران سهمی از درآمد همسرشان را دریافت میکنند، دیگران از دوستداران خود هدایایی دریافت میدارند، دیگران سود سرمایه‌گذاری خود را دریافت میکنند، دیگران بسیاری از آنچه را دارند خودشان ساخته‌اند، دیگران چیزهایی [در کوچه و خیابان]

---

1. Lexicographic ordering of natural dimensions

پیدا میکنند، و امثال اینها، مجموعه‌ی داراییهایی که حاصل می‌آید الگودار نخواهد بود؛ [بلکه] چندین رشته‌ی مهمّ از الگوها در سرتاسر آن حضور دارند؛ و بخشهای مهمّی از اختلاف در داراییها را با متغیّرهای مربوط به الگو توجیه میتوان کرد. اگر چنین است که بیشتر مردم در بیشتر اوقات به اختیار خود پاره‌ای از استحقاقهای خود را فقط در ازای چیزی که از دیگران میگیرند به آنان انتقال میدهند، در این صورت، بخش عمده‌ای از آنچه بسیاری از مردم دارند بر اثر آنچه قبلاً داشته‌اند و دیگران میخواسته‌اند دستخوش دگرگونی خواهد شد. تفصیلات بیشتر را نظریّه‌ی بهره‌وری نهایی ارائه میکند. امّا تلقّی‌ای که، در ابتداء، از هدیّه به بستگان، صدقات و انفاقات[1]، ارث اولاد، و نظایر اینها داریم این نیست. فعلاً، با صرف‌نظر از رشته الگوها، فرض کنیم که توزیعی که در نتیجه‌ی عملکرد اصل استحقاق عملاً حاصل آمده است لازمِ لاینفکِّ هیچ الگویی نیست. [با این فرض] مجموعه‌ی داراییهای حاصل بی‌الگو خواهد بود، ولی غیرقابل فهم نخواهد بود، زیرا میتوان آن را ناشی از عملکرد چند اصل معدود دانست. این اصول تعیین میکنند که چگونه توزیع اوّلیّه پدید میتواند آمد (اصل تملّک داراییها) و چگونه توزیعها به دیگران انتقال میتوانند یافت (اصل در داراییها). جریانی که مجموعه‌ی داراییها از طریق آن پدید می‌آید قابل فهم است، اگرچه خودِ مجموعه‌ی داراییهایی که از این جریان حاصل می‌آید بی‌الگوست.

مکتوبات اف. ای. هایک[2] کمتر از حدّ متعارف به لوازمِ الگوگذاریِ عدالتِ توزیعی میپردازند. هایک استدلال میکند که ما درباره‌ی وضعیّت هر شخصی آنقدر اطّلاعات نداریم که بتوانیم به او برطبق شایستگی اخلاقی‌اش سهم بدهیم (امّا اگر این اطّلاعات را هم میداشتیم آیا اقتضای عدالت این

---

1. charitable donations

۲. F[riedrich] A[ugust von] Hayek اقتصاددان اتریشی-بریتانیایی ([۱۹۲۲]-۱۸۹۹).

میبود که به هر کسی بر طبق شایستگی اخلاقی‌اش سهم دهیم؟)؛ و در ادامه میگوید: " ما به همه کسانی که میکوشند تا الگوی توزیعی را که آگـاهانه برگزیده‌اند بر جامعه تحمیل کنند اشکال داریم، خواه آن الگو نظام برابـری باشد یا نابرابری." لکن، نتیجه میگیرد که در یک جامعه‌ی آزاد توزیع بـر طبق ارزش خواهد بود، نه بر طبق شایستگی اخلاقی؛ یعنی بر طبقِ ارزشِ محسوسِ اعمالِ یک شخص و خدمات او به دیگران. خودِ هایک، علی‌رغمِ ردِّ تصوّرِ الگودار از عدالت توزیعی، الگویی پیش مینهد که به گمان خودش قابل توجیه است، و آن توزیع بر طبق منافع محسوسی است که عائدِ دیگران میکنیم، و جا برای این اعتراض باقی میگذارد که یک جامعه‌ی آزاد دقـیقاً این الگو را جامه‌ی عمل نمیپوشاند. اگر این رشته‌ی الگودار یک جامعه‌ی سرمایه‌داری آزاد را به دقّت بیشتر بیان کنیم، به این قاعده میرسیم: " به هر کسی بر طبق اینکه چه مقدار نفع به دیگران عائد مـیکند ـ دیگـرانی کـه امکانات نفع رساندن به کسانی را که به آنان نفع رسانده‌انـد دارنـد." ایـن قاعده بیوجه به نظر میرسد، مگر اینکه یک مجموعه‌ی اوّلیّه‌ی قابل قبول از داراییها تعیین شود، یا اینکه گفته شود که عملکرد این نظام در طول زمان همه‌ی آثار و نتایجِ مهمِّ ناشی از مجموعه‌ی اوّلیّه‌ی داراییها را از میان میبرد. مثالی از مورد اخیر ذکر کنیم: اگر تقریباً همه از کارخانه‌ی هنری فـورد[۱] اتوموبیل خریده باشند، این فرض که اینکه در آن وقت چه کسی پول داشته (و نیز خرید انجام داده) است امری بیوجه بوده درآمدهای هنری فورد را در معرض سوءظنّ نمی‌آورد. به هر حال، اینکه او صاحب پول شده است امری بیوجه نیست. توزیع برطبق منافعی که به دیگران عائد میشود، همانطور که هایک بحقّ خاطرنشان میکند، در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری آزاد، رشـته الگودار مهمّی هست، امّا فقط یک رشته است و کلّ الگوی نظام استحقاقها

---

۱. Henry Ford کـارخـانه‌دار امـریکایی و نخسـتین سـازنده‌ی اتـوموبیل (۱۹۴۷ـ ۱۸۶۳).

(یعنی ارث، بخششهای ناشی از جهات دلبخواهانه، صدقه، و امثال اینها) یا معیاری که باید پافشرد بر اینکه جامعه با آن سازگار افتد نیست. آیا مردم برای مدّتی مدید تحمّل نظامی را خواهند کرد که حاصلش توزیعهایی است که به عقیده‌ی آنان الگودار نیستند؟ بیشکّ، مردم توزیعی را که به عقیده‌ی آنان **ناعادلانه** است دیرزمانی نخواهند پذیرفت. مردم خواهان آنند ک جامعه‌شان باطناً و ظاهراً عادلانه باشد. امّا آیا لزومی دارد که عدالت در الگویی که حاصل می‌آید ظاهر شود، و نه در اصول زیربنایی که آن الگو را پدید می‌آورند؟ ما در وضعی نیستیم که بتوانیم نتیجه‌گیری کنیم که اعضای جامعه‌ای که از عدالت در داراییها تصوّر استحقاقی دارد آنرا غیرقابل قبول میبابند. با اینهمه، باید بپذیریم که اگر همیشه مردم به جهاتی غیرعقلانی یا بُلْهَوسانه پاره‌ای از داراییهای خود را به دیگران انتقال میدادند، این امر را نگران‌کننده میبافتیم. (فرض کنید که مردم همیشه با استفاده از قرعه تصمیم میگرفتند که کدام بخش از داراییهای خود را انتقال دهند و به چه کسی انتقال دهند). ما عادلانه بودنِ یک نظام استحقاقی را، اگر بیشتر نقل و انتقال‌هایی که در آن نظام انجام میگیرد وجهی داشته باشد، با دغدغه‌ی خاطر کمتری تأیید میکنیم. این لزوماً بدان معنا نیست که [در نظام استحقاقی] همه استحقاق داراییهایی را که به دست می‌آورند دارند؛ فقط بدین معناست که اینکه کسی دارایی‌ای را به شخص خاصّی انتقال دهد، و نه به شخص دیگری، هدفی یا نکته‌ای دارد؛ و معمولاً میتوانیم آنچه را که انتقال‌دهنده، به گمان خود، به دست می‌آورد، آرمانی را که، به گمان خود، در خدمت آن است، اهدافی را که، به گمان خود، به حصول آنها کمک میکند، و امثال اینها را دریابیم. چون، در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری، مردم غالباً بر طبق مقدار نفعی که احساس میکنند که دیگران عایدشان کرده‌اند داراییهای خود را به آنان انتقال میدهند، بافت پدید آمده از معاملات و انتقالات فردی تا حدّ فراوانی معقول و قابل فهم است. (هدیّه به محبوب، ارث اولاد، و صدقه به

مستمندان نیز از اجزاء حساب و کتاب‌دارِ این بافت‌اند.) هایک، با تأکید بر رشته‌ی بزرگِ توزیع بر طبق منافع عائد به دیگران، نکته‌ی بسیاری از انتقالات را نشان میدهد و نیز نشان میدهد که نظام انتقال استحقاقها صِرْفاً بیهدف نمیچرخند. نظام استحقاقها وقتی که از اهداف فردی معاملات فردی حاصل آمده باشد قابل دفاع است. هدفِ فراگیری مورد حاجت نیست؛ الگوی توزیعی‌ای هم لازم نیست.

اگر گمان کنیم که شأن یک نظریّه‌ی درباره‌ی عدالت توزیعی این است که جایِ خالیِ عبارتِ "به هر کسی بر طبقِ ــــــ اش" را پر کُنَد آماده شده‌ایم که به جست و جوی یک الگو برخیزیم. و بحث جداگانه از "از هر کسی بر طبقِ ــــــ اش" تولید و توزیع را دو مسأله‌ی جداگانه و مستقل تلقّی میکند. براساس نگرش استحقاقی، تولید و توزیع دو مسأله‌ی جداگانه نیستند. هر کس که چیزی بسازد و همه‌ی امکانات دیگری را که داشته و در جریانِ ساختنِ آن چیز به کار برده است خریده باشد یا براساس قراردادی در اختیار گرفته باشد (یعنی پاره‌ای از داراییهای خود را در ازای این عوامل کمک‌کننده انتقال داده باشد) نسبت به آن چیز ذی‌حقّ است. وضعیّت بدین منوال نیست که چیزی ساخته شده باشد و پرسش گشوده‌ای در کار باشد راجع به اینکه چه کسی باید آن چیز را برگیرد. هر چیزی که به وجود می‌آید پیشاپیش ملحق به کسی است که نسبت به آن استحقاقی دارد. از نظرگاه تصوّر استحقاقی تاریخی از عدالت در داراییها، آنانکه تکمیل "به هر کسی بر طبقِ ــــــ اش" را از نو آغاز میکنند تلقّیشان از اشیاء چنان است که گویی اشیاء از دیار عدم و از دلِ هیچ پدید آمده‌اند. یک نظریّه‌ی کامل درباره‌ی عدالت این مورد مرزی را هم شامل میشود؛ شاید اینجا یکی از موارد استعمال تصوّرات متعارف از عدالت توزیعی باشد.

دستورالعملهای متعارف چنان ریشه‌دار و تثبیت شده‌اند که احتمالاً باید مفهوم استحقاقی را به عنوان رقیب آنها عرضه کنیم. با صرف‌نظر از تملّک

و اصلاح، میتوانیم بگوییم:

> از هر کسی بر طبق آنچه به اختیار خود انجام میدهد، و به هر کسی برطبق آنچه برای خود میسازد (و احتمالاً با کمکی که، بر اساس قرارداد، از دیگران میگیرد) و آنچه دیگران به اختیار خود برای او انجام میدهند و به اختیار خود از آنچه قبلاً (به مقتضای همین دستورالعمل) بدانان داده شده و هنوز مصرف نکرده یا انتقال ندادهاند به او میبخشند.

خوانندهی اهل تمیز تفطّن یافته است به اینکه این دستورالعمل، به عنوان یک شعار، عیوب و نقائصی دارد. از این‌رو، به منزلهی عبارتی مختصر که دستورالعمل مذکور را بسیار ساده و آسان کرده است (و نه به منزلهی دستورالعملی که معنایی مستقلّ از معنای دستورالعمل مذکور دارد)، میگوییم:

از هر کسی چنانکه اختیار میکند، و به هر کسی چنانکه اختیار میشود.

بخش دوم

چنانکه دیدیم، رالز قائل است به اینکه:

> چون رفاه هر کسی بستگی دارد به طرح همکاریای که بدون آن هیچکس نمیتواند زندگی رضایتبخشی داشته باشد، تقسیم منافع باید چنان باشد که همکاریِ از سر رضا و رغبتِ هر کسی را که در آن تقسیم مشارکت دارد جلب کند، از جمله همکاری کسانی را که وضع بدتری دارند. با اینهمه، فقط وقتی که شرایط معقولی پیشنهاد شود توقّع چنین امری میتوان داشت. به نظر میرسد که دو اصل مذکور قرارداد منصفانهای باشند که براساس آن کسانی که از حیث وضع اجتماعیشان متنعّمتر یا خوشبخترند... میتوانند، وقتی که یک طرح

عملی شرط لازم رفاه همگانی است، همکاری از سر رضا و رغبت دیگران را متوقّع باشند.

بیشکّ، اصل تفاوت شرایطی ارائه میکند که براساس آنها کسانی که از تنعّم کمتری برخوردارند به همکاری مشتاق میشوند (چه شرایط بهتری به سود خود میتوانند پیشنهاد کنند؟) امّا آیا این قرارداد منصفانه‌ای هست که براساس آن کسانی که از تنعّم کمتری برخوردارند بتوانند همکاری از سر رضا و رغبت دیگران را متوقّع باشند؟

* * *

رالز از ما میخواهد که اشخاصی را که از تنعّم کمتری برخوردارند تصوّر کنیم که چیزی از این دست میگویند: " متنعّمتران! ببینید؛ شما از همکاری با ما سود میبرید. اگر همکاری ما را میخواهید باید شرایط معقولی را بپذیرید. ما این شرایط را پیشنهاد میکنیم: ما فقط در صورتی با شما همکاری میکنیم که حدّاکثر ممکن را به دست آوریم. یعنی شرایط همکاری ما باید بیشترین سهم را عائد ما کند، و بیشترین سهم یعنی سهمی که اگر کوشش شود که چیزی بیشتر از آن عائدمان شود چیزی کمتر از آن عائدمان خواهد شد." اینکه این شرایط پیشنهادشده تا چه حدّ گشاده‌دستانه‌اند از این طریق معلوم میشود که تصوّر کنیم که متنعّمتران این پیشنهاد را بکنند که تقریباً قرینه‌ی پیشنهاد پیشگفته و در جهت خلاف آن است: "ای کسانی که از تنعّم کمتری برخوردارید! ببینید؛ شما از همکاری با ما سود میبرید. اگر همکاری ما را میخواهید باید شرایط معقولی را بپذیرید. ما این شرایط را پیشنهاد میکنیم: ما تا زمانی با شما همکاری میکنیم که ما حدّاکثر ممکن را به دست آوریم. یعنی شرایط همکاری ما باید بیشترین سهم را عائد ما کند، و بیشترین سهم یعنی سهمی که اگر کوشش شود که چیزی بیشتر از آن عائدمان شود چیزی کمتر از آن عائدمان خواهد شد." اگر این شرایط اهانت‌آمیز و تکان‌دهنده به نظر

می‌آیند، که باطناً هم همین‌طورند، چرا شرایط پیشنهادی کسانی که از تنعّم کمتری برخوردارند اهانت‌آمیز و تکان‌دهنده به نظر نمی‌آیند؟ چرا نباید متنعّم‌تران این پیشنهاد اخیر را درخور توجّه تلقّی نکنند و تصوّر کنند که شخص باید گستاخ باشد که صریحاً چنین پیشنهادی را به زبان آوَرَد؟

* * *

چگونه میتوان فرض کرد که این شرایطی که کسانی که از تنعّم کمتری برخوردارند پیشنهاد کرده‌اند منصفانه‌اند؟ تصوّر کنید یک شیرینی اجتماعی را که، به هر جهتی، به نظر میرسد که هیچکس نسبت به هیچ تکّه‌ای از آن، به هیچ‌روی، ادّعایی ندارند یا هیچکس ادّعایی بیش از ادّعای دیگری ندارد؛ با اینهمه باید در باب نحوه‌ی تقسیم آن اِجْماعی در کار باشد. شکّ نیست که، با قطع نظر از تهدیدها یا مقاومتهایی که ممکن است در مذاکره و گفت و گو پیش آیند، توزیع برابر به عنوان راه‌حلّ پیشنهاد میشود و موجّه به نظر میرسد (و، به معنای موردنظر شلینگ[1]، راه‌حلّی است که کانون توجّه است). اگر، به هر جهتی، اندازه‌ی شیرینی ثابت نمیبود، و مردم میفهمیدند که خواستارِ توزیعِ برابر بودن، به هر جهتی، کلّ شیرینی را کوچکتر خواهد کرد، کاملاً امکان داشت که توزیع نابرابری را قبول کنند که اندازه کمترین سهم را بالا ببرد. امّا در هر وضعیّت واقعی‌ای، آیا فهم این معنا چیزی را در باب ادّعاهای متفاوت نسبت به قطعات شیرینی مکشوف نمیدارد؟ کیست که بتواند شیرینی را بزرگتر کند، و اگر سهم بیشتری عائدش شود این کار را بکند امّا اگر، براساسِ طرحِ توزیعِ برابر، سهمی برابرِ سهمِ دیگران عائدش شود نکند؟ به چه کسی باید انگیزه‌ای داد تا این کمک بزرگتر را بکند؟ (در اینجا سخن بر سر محصول مشترک که مشکلات لاینحلّی دارد نیست؛ معلوم است که به چه کسی باید انگیزه بخشید، یا لااقلّ به چه کسی باید، پس از

---

۱. Schelling فیلسوف آلمانی (۱۸۵۴ـ۱۷۷۵).

عمل، پاداش داد) چرا این کمکِ متفاوتِ قابلِ تشخیص به استحقاق متفاوتی نمی‌انجامد؟

اگر چیزها، مانند مَنّ[1] [وَسلْوی]، از آسمان نازل میشدند، و کسی نسبت به هیچ قسمتی از آن[2] [ها] استحقاق خاصّی نمیداشت، و مائده‌ی آسمانی‌ای نازل نمیشد مگر پس از اینکه همه [نحوه‌ی] توزیع خاصّی را قبول میکردند، و به هر جهتی کمّیّت مائده بسته به [نحوه‌ی] توزیع فرق میکرد، در این صورت این ادّعا مُوَجَّه است که اگر اشخاص در وضعی میبودند که نمیتوانستند یکدیگر را تهدید کنند یا برای اینکه خودشان سهم بیشتری به چنگ آورند دست به مقاومت بزنند قاعده‌ی توزیع مبتنی بر اصل تفاوت را قبول میکردند. امّا آیا این فرض الگوی مناسبی هست برای تفکّر درباره‌ی اینکه چگونه باید چیزهایی را که مردم تولید میکنند توزیع کرد؟ چه دلیلی داریم بر اینکه گمان کنیم که همان نتایجی که در وضعیّتهایی که در آنها استحقاقهای متفاوت وجود ندارند حاصل می‌آیند، باید در وضعیّتهایی هم که در آنها استحقاقهای متفاوت وجود دارند حاصل آیند.

رویّه‌ای که اصولِ عدالت توزیعی را مبتنی میسازد بر آنچه که اشخاص عاقلی که درباره‌ی خود یا تاریخ خود هیچ نمیدانند قبول دارند ضامن این است که اصول عدالت ناظر به آخرین وضع مبنای کار تلقّی شوند. شاید پاره‌ای از اصول عدالت تاریخی از اصول ناظر به آخرین وضع قابل استخراج باشند، همانطور که سودنگران میکوشند تا حقوق فردی، ممنوعیّت کیفر بیگناهان، و امثال اینها را از اصل ناظر به آخرین وضع خود استخراج کنند. شاید چنین ادلّه‌ای

---

۱. manna غذایی که به نحوی معجزه‌آمیز در بیابان بر بنی‌اسرائیل نازل میشد و در سِفْرِ خروج عهد عتیق، باب شانزدهم، آیات ۳۶ـ۱۴ و نیز در قرآن کریم، آیات ۵۷/البقرة، ۱۶۰/الاعراف، و ۸۰/طه بدان اشارت رفته است. از این پس، این واژه را به «مائده‌ی آسمانی» ترجمه کرده‌ام.

۲. نویسنده، از سر خطا، به جای them از it استفاده کرده است.

را بتوان حتّا به سود اصل استحقاق هم اقامه کرد. امّا به نظر میرسد که هیچ اصل تاریخی‌ای را که در ابتداء، کسانی که در وضعِ نخستین رالز شرکت دارند نتوانند قبول کنند. زیرا مردمی که از ورای حجاب جهل یکدیگر را ملاقات میکنند تا تصمیم بگیرند که چه کسی چه چیزی را تصاحب کند و درباره‌ی استحقاقهای خاصّی که کسانی ممکن است داشته باشند هیچ نمیدانند، هر چه را که باید توزیع شود مائده آسمانی تلقّی میکنند.

۱۱

عدالت و فضیلت[۱]

السدر مکاینتایر

---

۱. گزیده‌ای از:

Mac Intyre, Alasdair, *After Virtue,* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1981, 1984), pp. 244-255.

السدر مک‌اینتایر (متولّد ۱۹۲۹) استاد فلسفه در دانشگاه وَندِربیلت و دانشگاه نوتردام است. نویسنده‌ی کتابهای بسیاری است، از جمله بر ضدِّ تصوّرات این عصر از خودش (= *Against the Self-Images of the Age*) (۱۹۸۱)، در پی فضیلت *After Virtue*) (= (۱۹۸۱)، مسیحیّت و مسلک مارکس (= *Marxism and Christianity*) (۱۹۸٤)، عدالت برای که؟ کدام عقلانیّت؟ (= *Whose Justice? Which Rationality*) (۱۹۸۸)، و سه روایت متعارض از تحقیق اخلاقی (= *Three Rival Versions of Moral Enquity*) (۱۹۹۰).

السدر مک‌اینتایر موضع "لیبرالی" سنّتی را، که رالز و نازیک در آن جا گرفته‌اند و نظریّات خود را پرداخته و پرورده‌اند، ردّ میکند. در گزیده‌ای که در پی می‌آید، وی به وجهی بسیار نیکو رالز و نازیک را در کنار هم مینشاند و بر وجوه تشابهشان و نیز وجوه اختلافشان تأکید میورزد و توضیح میدهد که چرا مناقشه میان آنان، به مَدَدِ زبان و تعابیر خودشان، رفع‌شدنی نیست.

وقتی ارسطو[1] عدالت را، به عنوان عالیترین فضیلت حیات سیاسی، میستود، ستایشش به نحوی صورت میگرفت که تلویحاً دلالت داشت بر اینکه مدینه‌ای که فاقدِ وِفاقِ عملی در باب مفهوم عدالت باشد لاجَرَم فاقد اساس لازم برای مدینه سیاسی هم هست. امّا، اگر چنین باشد، فقدان چنین اساسی علی‌القاعده جامعه‌ی خود ما را نیز تهدید میکند. زیرا پیامد آن تاریخ، که پاره‌ای از جنبه‌های آن را در فصل گذشته به اجمال آوردم، فقط عجز از وفاق بر فهرستی از فضایل و عجز از وفاق بر اهمیّتِ نسبیِ مفاهیمِ حاکی از فضیلت در چارچوب شاکله‌ای اخلاقی، که در آن مفاهیم حاکی از حقوق و فایده هم جایگاه مهمّی داشته باشد، نبوده است ـ و این عجز دوم از عجز اوّل هم اساسیتر است ـ بلکه عجز از وفاق بر محتوا و سرشت فضایل خاصّ نیز بوده است. زیرا از آنجا که امروزه عموماً فضیلت خلق و خو یا احساسی تلقّی میشود که در ما تبعیّت از قواعد خاصّی را پدید می‌آوَرَد، وفاق بر اینکه قواعد مناسب کدامند همیشه شرط لازم برای وفاق بر ماهیّت و محتوای یک فضیلت خاصّ است. امّا این وفاق مقدّم در باب قواعد، چنانکه در بخش قبلی این کتاب تأکید کردم، چیزی است که فرهنگ فردْگِرو ما تأمین نمیتواند کرد. و در مورد عدالت، بیش از هر جای دیگر، این امر وضوح دارد و، بیش

---

1. Aristotle

از هر جای دیگر، تبعاتش خطرناک است. این تبعات بـر زنـدگی عـادی انسانهـا سایه افکنده است و، از این‌رو، اختلاف‌نظرهای اساسی را نمـیتوان منطقاً رفع کرد. یکی از این‌گونه اختلاف‌نظرها را در نظر بگیرید، که امروزه در سیاست ایالات متحده امری شایع است ـ من این اختلاف‌نظر را در قالبِ جرّ و بحثی نشان میدهم که میان دو شخصیّتی در میگیرد که در عین حال هم تخیّلی‌اند و هم متعارف و آنها را، به شـیوه‌ی خسـته‌کـننده‌ای، ‘A ’ و ‘B ’ نامیده‌ام.

A، که میتواند مغازه‌دار یا افسر پلیس یا کارگر ساختمانی باشد، تلاش کرده است تا از درآمدش مبلغی پس‌انداز کند که بتواند با آن خانه کوچکی بخرد، فرزندانش را به کالج محلّی بفرستد، و مخارج مراقبت خاصّ پزشکی از پدر و مادرش را بپردازد؛ و حالا میبیند که همه‌ی طرحهایش را مالیاتهای فزاینده تهدید میکنند. این مورد تهدید واقع شدن طرحهای خود را ناعادلانه تلقّی میکند؛ و مدّعی است که نسبت به آنچه به دست آورده است ذی‌حقّ است و هیچ‌کس دیگری حقّ ندارد که آنچه را که او از راه مشروع کسب کرده و نسبت به آن حقّ مالکیّت عادلانه‌ای دارد از او بگیرد. بـنابرایـن، میخواهد به آن دسته از نامزدهای مناصب سیاسی رأی بدهد که از اموالش، طرحهایش، و استنباطش از عدالت دفاع کنند.

B، که میتواند شغل آزاد داشته باشد یا مددکار اجتماعی باشد یا کسی که مالی به ارث برده است، از بی‌حساب و کتاب بودنِ نابرابریهایی که در توزیع ثروت، درآمد، و فرصت هست متأثّر است؛ و از اینکه فقرا و محرومان، در نتیجه نابرابریهـایی که در توزیع قـدرت هست، نمـیتوانـند در بـاب وضـع خودشان کار چندانی انجام دهند حتّا متأثّر هم هست.[۱] او این هر دو نـوع

۱. این جمله اخیر را نویسنده بدینگونه آغاز کرده است: He is, if anything, even more impressed with... و مترجم، هر چه کوشید، مراد از if anything را در این سیاق خاصّ درنیافت.

نابرابری را ناعادلانه و موجب افزایش دائم بیعدالتی میداند. به وجهی عامّتر، معتقد است که هر نابرابری‌ای نیازمند توجیه است و یگانه توجیه ممکن برای نابرابری این است که نابرابری وضع فقرا و محرومان را بهبود میبخشد ـ فی‌المثل، از راه ترویج اقتصادی. و نتیجه میگیرد که در اوضاع و احوال کنونی مالیاتبندی‌ای که همه چیز را از نو و به شیوه‌ی دیگری توزیع کند مقتضای عدالت است، زیرا منابع مالی لازم برای رفاه و خدمات اجتماعی را فراهم میکند. بنابراین، میخواهد به آن دسته از نامزدهای مناصب سیاسی رأی بدهد که از مالیاتبندی‌ای که همه چیز را از نو و به شیوه‌ی دیگری توزیع کند و استنباط او از عدالت دفاع کنند.

روشن است که، در اوضاع و احوالِ بالفعلِ نظامِ اجتماعی و سیاسی ما، A و B در باب سیاست و سیاستمداران اختلاف پیدا میکنند. امّا آیا باید چنین اختلافی پیدا کنند؟ پاسخ ظاهراً این است که در انواع خاصّی از وضع اقتصادی لزومی ندارد که اختلافشان در سطح تعارضات سیاسی نمود یابد. اگر A و B به جامعه‌ای تعلّق داشته باشند که در آن منابع اقتصادی واقعاً، یا لااقلّ به گمان مردم، چنان باشد که طرحهای عمومی موردنظر B را برای اینکه همه چیز از نو و به شیوه‌ی دیگری توزیع شود بتوان لااقلّ تا حدّی به انجام رساند بدون اینکه طرحهای خصوصی موردنظر A برای برنامه‌ریزی زندگی تهدید شود، در این صورت، A و B ممکن است برای مدّتی به سیاستمداران و خطّ‌مشی‌های واحدی رأی دهند؛ و بواقع گهگاه ممکن است اصلاً شخص واحدی باشند. امّا اگر اوضاع و احوال اقتصادی چنان باشد، یا بشود، که یا طرحهای A را باید فدای طرحهای B کرد یا بالعکس، در این صورت، بیدرنگ روشن میشود که A و B درباره‌ی عدالت نظراتی دارند که نه فقط منطقاً با یکدیگر ناسازگارند، بلکه مسائلی پدید می‌آورند که قابل قیاس نیستند با مسائلی که طرف مقابل پیش می‌آوَرَد.

تشخیص ناسازگاريِ منطقی مشکل نیست. A قائل است به اینکه اصول

استحقاق و تملّک عادلانه امکانات توزیع مجدّد و متفاوت را محدود میسازند؛ و اگر پیامدِ اِعمالِ اصولِ استحقاق و تملّک عادلانه نابرابری فاحش باشد، رواداریِ چنین نابرابری‌ای بهایی است که برای عدالت باید پرداخت. B قائل است به اینکه اصولِ توزیع عادلانه استحقاق و تملّک مشروع را محدود میسازند؛ و اگر پیامدِ اِعمالِ اصولِ توزیعِ عادلانه برخورد با امری باشد که تاکنون در این نظام اجتماعی استحقاق و تملّک مشروع تلقّی میشده است ـ و این برخورد میتواند بوسیله‌ی مالیاتبندی یا تدابیری از قبیلِ حقّ حاکمیّت بر اموال اتباع باشد ـ رواداریِ چنین برخوردی بهایی است که برای عدالت باید پرداخت. ضمناً خاطرنشان کنیم ـ و بعداً بی‌اهمّیّت نخواهد بود ـ که در موردِ اصلی که A تأیید میکند و اصلی که B تأیید میکند بهای اینکه یک شخص یا یک گروه از اشخاص از عدالت بهره‌ور شود همیشه از شخص یا گروه دیگری گرفته میشود. از این‌رو، گروههای اجتماعی مختلف و قابل تشخیص به قبول یکی از این اصول و ردّ دیگری تعلّق خاطر دارند. هیچیک از این اصول از لحاظ اجتماعی یا سیاسی خنثی نیست.

به‌علاوه، مسأله فقط این نیست که A و B اصولی پیش مینهند که نتایج عملی ناسازگار پدید می‌آورند. آن سنخ مفهومی که هر یک از این دو ادّعای خود را برحسب آن تدوین میکند با سنخ مفهومی که دیگری به کار میگیرد تا بدان حدّ فرق دارد که این مسأله که آیا مناقشه‌ی میان این دو را میتوان منطقاً فیصله داد یا نه، و اگر بلی چگونه، خود اشکالاتی به وجود می‌آوَرَد. زیرا A این سودا را در سر میپرورد که مفهوم عدالت را مبتنی سازد بر شرح و وصفی راجع به اینکه یک شخص خاصّ به حکم آنچه کسب کرده و به دست آورده است نسبت به چه چیزی استحقاق دارد وَ چگونه واجد این استحقاق شده است؛ و B این سودا را در سر میپرورد که مفهوم عدالت را مبتنی سازد بر شرح و وصفی راجع به برابریِ ادّعاهای همه‌ی اشخاص نسبت به نیازهای اصلی و وسایلِ برآوردنِ این نیازها. A، اگر با مال یا منبع

ثروت خاصّی مواجه شود، به احتمال قویّ ادّعا خواهد کرد که آن چیز، به حکم عدالت، از آنِ اوست، چرا که او مالک آن است ـ یعنی آن را به نحو مشروع تملّک کرده است، آن را به دست آورده است. B به احتمال قویّ ادّعا خواهد کرد که آن چیز، به حکم عدالت، از آنِ دیگری باید باشد، چرا که دیگری به آن بسیار نیازمندتر است و اگر آن را نداشته باشد نیازهای اصلی‌اش برآورده نخواهند شد. امّا فرهنگ کثرتگرای ما روش سنجشی، یعنی ملاک معقولی که با آن بتوان میان ادّعاهای مبتنی بر استحقاق مشروع و ادّعاهای مبتنی بر نیاز حکم کرد، ندارد. از این‌رو، این دو سنخ ادّعا، بواقع، چنانکه اشاره کردم، غیرقابل قیاس‌اند، و استعاره‌ی 'سنجش' ادّعاهای اخلاقی فقط نامناسب نیست، بلکه گمراه‌کننده هم هست.

در اینجاست که فلسفه‌ی اخلاق تحلیلی اخیر ادّعاهای مهمّی دارد؛ زیرا این سودا را در سر میپرورد که اصول عقلانی‌ای فراهم آوَرَد که طرفهای رقیب، که علائق متعارض دارند، بتوانند به آنها متوسّل شوند. و دو کوششِ برجسته‌ترِ اخیر برای به انجام رساندنِ این طرح ربط خاصّی دارند با جرّ و بحثی که میان A و B درگرفته است. زیرا شرح و وصفِ رابرت نازیک[1] از عدالت (۱۹۷٤)[2]، لااقلّ تا حدّ فراوانی، بیانی عقلانی از عناصر مهمِّ موضعِ A است، و حال آنکه شرح و وصفِ جان رالز[3] (۱۹۷۱)[4]، به همان نحو، بیانی عقلانی از عناصرِ مهمِّ موضعِ B است. از این‌رو، اگر نکات فلسفی‌ای که رالز یا نازیک بر ما الزام میکند منطقاً متقاعدکننده از کار درآیند، جرّ و بحث میان A و B منطقاً، به نحوی از انحاء، فیصله یافته است و، در نتیجه، توصیف

---

1. Robert Nozick

۲. مراد نویسنده همان کتاب *Anarchy, State, and Utopia* [= بیسرَوَری، دولت، و ناکجاآباد] از نازیک است که در ۱۹۷٤ انتشار یافت.

3. John Rawls

٤. مراد نویسنده همان کتاب *A Theory of Justice* [= نظریّه‌ای درباره‌ی عدالت] از رالز است که در ۱۹۷۱ انتشار یافت.

خود من از این مناقشه کاملاً نادرست از کار درخواهد آمد.

❊ ❊ ❊

بسیاری از ناقدان رالز توجّه خود را منحصراً معطوف داشته‌اند به روشهایی که رالز به مدَدِ آنها اصول عدالت موردنظر خود را استنتاج میکند از گزارشی که از وضعِ نخستینِ فاعلِ عقلانی که ' در پس حجاب جهل قرار دارد' میدهد. این ناقدان به نکات کارسازی تفطّن یافته‌اند، امّا من قصد ندارم که درباره‌ی آن نکات بحث تفصیلی کنم، لااقلّ بدین جهت که نه فقط میپذیرم که فاعل عقلانی در وضعیّتی مانند وضعیّت قرینِ حجابِ جهل واقعاً اصول عدالتی مانند اصولِ عدالتِ موردِ ادّعایِ رالز را برمیگزیند، بلکه این را هم میپذیرم که فقط فاعلِ عقلانیِ واقع در چنین وضعیّتی چنین اصولی را برمیگزیند. بعداً در طیّ بحثی که دارم این نکته اهمیّت خواهد یافت.

❊ ❊ ❊

آنچه میخواهم بگویم سه مطلب است: اوّلاً: ناسازگاری تفسیرهای رالز و نازیک تا حدّی ناسازگاری موضع A با موضع B را بدرستی منعکس میکند، و لااقلّ تا این حدّ رالز و نازیک، در سطح فلسفه‌ی اخلاق، عدم وفاق بین شهروندانی را که، مانند A و B، عادی و فاقد فکر و شمّ فلسفی‌اند به نحوی موفّقیّت‌آمیز بیان میکنند؛ امّا رالز و نازیک همان سنخ ناسازگاری و قیاسناپذیری را که در سطح بحث فلسفی باز می‌آفرینند که جرّ و بحث A و B را در سطح تعارض اجتماعی فیصله‌ناپذیر میساخت. و ثانیاً: با اینهمه، در موضع A و B عنصری هست که نه تفسیر رالز آن را شامل میشود و نه تفسیر نازیک؛ عنصری که بازمانده‌ی آن سنّت تاریخی قدیمتری است که فضایل در آن اهمیّت محوری داشتند. وقتی که در باب این هر دو نکته تأمّل کنیم، نکته سومی آشکار میشود؛ و آن این است که، با تلفیق این دو نکته، سرنخ مهمّی به دست می‌آوریم برای فهم پیشفرضهای اجتماعی‌ای که رالز و

نازیک تا حدّی در آنها مشارکت دارند.

رالز آنچه را که، در واقع، یک اصل برابری راجع به نیازهاست امری اساسی قلمداد میکند. تصوّر او از ' فرودست‌ترین' بخش اجتماع تصوّری است از کسانی که جدّیترین نیازها را از حیث درآمد، ثروت، و دیگر خیرات [اجتماعی] دارند. نازیک آنچه را که یک اصل برابری راجع به استحقاق است امری اساسی قلمداد میکند. به نظر رالز، اینکه کسانی که اکنون نیاز جدّی دارند چگونه دارای نیاز جدّی میشوند ربطی به موضوع ندارد؛ و عدالت تبدیل به مسأله‌ای میشود مربوط به الگوهای کنونی توزیع که گذشته به آن ربطی ندارد. به نظر نازیک، فقط شواهد راجع به آنچه در گذشته به نحو مشروع تملّک شده است به موضوع ربط دارد؛ و الگوهای کنونی توزیع، خودبه‌خود، علی‌القاعده ربطی به عدالت ندارند (اگرچه شاید به مهربانی یا گشاده‌دستی بیربط نباشند). گفتنِ حتّا همین مقدار روشن میسازد که تا چه حدّ رالز به B نزدیک است و نازیک به A. زیرا A در برابر اصول توزیعی به عدالت استحقاق متوسّل میشد، و B در برابر اصول استحقاق به عدالتی که به نیازها توجّه دارد متوسّل میشد. با اینهمه، این نیز بیدرنگ روشن است که نه فقط اولویّتهای رالز با اولویّتهای نازیک ناسازگارند و نحوه‌ی ناسازگاریشان مشابه نحوه‌ی ناسازگاری موضع B با موضع A است، بلکه موضع رالز با موضع نازیک غیرقابل قیاس است و نحوه‌ی قیاسناپذیریشان مشابه نحوه‌ی قیاسناپذیری موضع B با موضع A است. زیرا چگونه میتوان ادّعایی را که به برابری نیازها اولویّت میبخشد منطقاً سنجید با ادّعایی که به استحقاقها اولویّت میبخشد؟ اگر رالز بگوید که هر کسی در پس حجاب جهل، که نه میداند که آیا نیازهایش برآورده خواهند شد یا نه، و اگر بلی چگونه، و نه میداند که استحقاقهایش کدامند، منطقاً باید اصلی را که به نیازها توجّه دارد بر اصلی که به استحقاقها توجّه دارد ترجیح دهد، و برای این کار احتمالاً به اصول نظریّه‌ی تصمیمگیری

عقلانی متوسّل شود، پاسخ سریع [به گفته‌ی وی] باید نه فقط این باشد که ما هرگز در پس چنین حجاب جهلی قرار نداریم، بلکه این نیز که این گفته در فرض و مقدّمه‌ی نازیک درباره‌ی حقوق انتقالناپذیر مناقشه نمیکند. و اگر نازیک بگوید که هر اصل توزیعی‌ای، اگر اجرا شود، میتواند آزادی‌ای را نقض کند که هر یک از ما مستحقّ آن است ـ و بواقع نازیک همین را هم میگوید ـ پاسخ سریع [به گفته‌ی وی] باید این باشد که او، با چنین تفسیری از نقضناپذیریِ حقوقِ اساسی، به سودِ استدلال خود، مصادره مطلوب میکند و در فروض و مقدّمات رالز مناقشه نمیکند.

با اینهمه، چیزی مهمّ هست، اگرچه وجه سلبی دارد، که تفسیر رالز و تفسیر نازیک در آن مشارکت دارند. هیچیک از این دو، در تفسیرشان از عدالت، به شایستگی رجوع نمیکنند. و اگر بخواهند به تناقضگویی دچار نشوند نمیتوانند بکنند. و، با اینهمه، A و B چنین رجوعی داشتند ـ و در اینجا توجّه به این نکته لازم است که 'A' و 'B' نامهایی نیستند که من به مجعولاتی که صرفاً از سَرِ بُلهَوَسی ساخته و پرداخته‌ام داده باشم؛ استدلالهای A و B، فی‌المثل، بسیاری از آنچه را که در مباحثات اخیر درباره‌ی امور مالی در کالیفرنیا[1]، نیوجرسی[2]، و جاهای دیگر واقعاً گفته شد عیناً باز میگویند. آنچه A، به طرفداری از خود، ادّعا و بیان میکند فقط این نیست که او نسبت به آنچه به دست آورده است استحقاق دارد، بلکه این هم هست که او به یُمنِ زندگی‌اش که قرینِ کارِ سخت است شایسته‌ی آن چیز است؛ و آنچه B، به طرفداری از فقرا و محرومان، ادّعا و بیان میکند این است که فقر و محرومیّت اینان ناشایست و، بنابراین، غیرمُجاز است. و ظاهراً روشن است که، در موردِ امثال و نظایرِ واقعیِ A و B، رجوع به شایستگی است که سبب میشود که قویّاً احساس کنند که آنچه از آن شکایت دارند بیعدالتی است، نه نوع دیگری از نادرستی یا اذیّت و آزار.

---

1. California 2. New Jersey

تفسیر رالز و تفسیر نازیک، در ادّعاهای راجع به عدالت و بیعدالتی، چنین جایگاه مهمّی، یا بواقع هیچ نوع جایگاهی، برای شایستگی قائل نیستند. رالز (در ص ۳۱۰) میپذیرد که آن دسته از نظرات راجع به عدالت که مبتنی بر فهم متعارف‌اند عدالت را با شایستگی مرتبط میدانند، امّا استدلال میکند که: اوّلاً: ما نمیدانیم که هر کسی شایستگی چه چیزی را دارد، مگر اینکه قبلاً قواعد عدالت را تدوین کرده باشیم (و به همین جهت نمیتوانیم فهممان را از عدالت بر شایستگی بنا کنیم)؛ و ثانیاً: وقتی که قواعد عدالت را تدوین کرده باشیم معلوم میشود که این شایستگی نیست که، به هر تقدیر، محلّ بحث است، بلکه فقط توقّعات مشروع است که محلّ بحث است. وی همچنین استدلال میکند که سعی در جهت به کارگیری مفاهیم شایستگی راه به جایی نمیبرد ـ در اینجا شبح هیوم[1] است که در صفحات کتاب او پرسه میزند.

صراحت نازیک کمتر است؛ امّا طرح عدالت او، چون منحصراً مبتنی است بر استحقاقها، نمیتواند جایگاهی برای شایستگی قائل شود. البتّه، در جایی، از امکان وجود اصلی برای اصلاح بیعدالتی بحث میکند، امّا آنچه در آنجا مینویسد به حدّی مبهم و غیرقطعی است که برای حکّ و اصلاح دیدگاه کلّی‌اش راهنمایی‌ای نمیکند. به هر حال، روشن است که هم به نظر نازیک و هم به نظر رالز جامعه مرکّب از افرادی است که هر یک از آنان منافعی داشته است و سپس همه‌ی آنان مجبور شده‌اند که گرد هم آیند و قواعد مشترک زندگی را تدوین کنند. در مورد نازیک محدودیّت دیگری هم در کار است که وجه سلبی دارد؛ و آن مجموعه‌ای از حقوق اساسی است. در مورد رالز تنها محدودیّتها همان محدودیّتهایی‌اند که عقلانیّت دوراندیشانه تحمیل میکند. بدین ترتیب، در هر دو تفسیر، افراد نقش اصلی را دارند و جامعه نقش فرعی را؛ و تشخیص منافع فردی مقدّم است بر، و مستقلّ است از،

---

1. Hume

ایجاد هرگونه پیوند اخلاقی یا اجتماعی در میان افراد. امّا قبلاً دیدیم که فقط در بافت اجتماعی که پیوند اصلی‌اش فهم مشترکی است از خیر بشر و خیر آن اجتماع و، در آن، افراد منافع اصلی خود را با رجوع به آن خیرات تشخیص میدهند مفهوم شایستگی جامی‌افتد. رالز صریحاً این مطلب را یکی از پیشفرضهای نظر خود قرار میدهد که ما باید انتظار داشته باشیم که درباره‌ی ماهیّت زندگی خوب برای انسان با دیگران اختلاف‌نظر پیدا کنیم، و بنابراین، باید هرگونه فهمی را که از زندگی خوب داریم، در مقام تدوین اصول عدالت، نادیده بگیریم. تنها به آن خیراتی باید اعتناء کرد که همه، با صرف‌نظر از رأیی که راجع به زندگی خوب دارند، بدانها علاقه دارند. در استدلال نازیک نیز، مفهوم اجتماع، که برای اینکه مفهوم شایستگی کاربرد یابد لازم است، اصلاً به چشم نمی‌آید. فهم این معنا بر ایضاح دو نکته‌ی دیگر متوقّف است.

نکته‌ی اوّل مربوط است به پیشفرضهایِ اجتماعیِ مشترک میان رالز و نازیک. از موقف هر دوی اینان، گویی ما کشتی‌شکستگانی بوده‌ایم که با گروهی از افراد دیگر، که هر یک از آنان با من و با سایرین بیگانه است، به جزیره‌ای نامَسکون رسیده‌ایم؛ و آنچه باید پدید آوریم قواعدی است که هر یک از ما را، در چنین وضعیّتی، به بیشترین حدّ ممکن تأمین کنند. فرض و مقدّمه‌ی نازیک در باب حقوق مجموعه‌ای غلاظ و شِداد از محدودیّتها در کار می‌آورد؛ میدانیم که انواع خاصّی از برخورد با یکدیگر مطلقاً ممنوعند. امّا برای پیوندهای میان ما حدّی هست، حدّی که منافع خصوصی و متعارض ما پدید آورده‌اند. این نظرِ فردگروانه، البتّه، چنانکه قبلاً خاطرنشان کردم، اَصل و نَسَب معروفی دارد: هابز[1]، لاک[2] (که نازیک با حرمت بسیار به نظراتشان میپردازد)، ماکیاولی[3]، و دیگران؛ و رگه‌ای از واقعنگری در باب جامعه‌ی نوین در آن هست؛ چرا که جامعه‌ی نوین، بواقع، در اغلب موارد، و

---

1. Hobbes 2. Locke 3. Machiavelli

لااقلّ به حسب ظاهر، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از بیگانگان، که هر یک از آنان در اوضاع و احوالی که محدودیّتهایش به کمترین حدّ ممکن است در پی منافع خویش است. البتّه، ما هنوز هم، حتّا در جامعه‌ی نوین، مشکل میتوانیم از خانواده، دانشکده و دانشگاه، و دیگر اجتماعات واقعی چنین تصوّری داشته باشیم؛ امّا حتی اندیشیدن ما درباره‌ی این قبیل اجتماعات، امروزه، به حدّ فزاینده‌ای، لگدکوب مفاهیم فردگروانه است، علی‌الخصوص در محاکم قانونی. بدین ترتیب، رالز و نازیک، به قوّت هر چه تمامتر، نظر مشترکی را بیان میکنند که ورود در شبکه‌ی زندگی اجتماعی را ـ لااقلّ در حالت آرمانی‌اش ـ عمل اختیاری افرادی میداند که لااقلّ به صورت بالقوّه عاقلند و منافع قبلی‌ای دارند و باید بپرسند: ’ چه نوع قرارداد اجتماعی با دیگران هست که برای من التزام بدان معقول باشد؟‘ جای شگفتی نیست که یکی از پیامدهای این امر این است که نظرات رالز و نازیک نافی هرگونه تفسیری از اجتماع انسانی‌اند که، به حکم آن تفسیر، مفهوم شایستگی، در ارتباط با تشریک مساعی در کارهای همگانی آن اجتماع برای تعقیبِ خیراتِ مشترک، میتواند مبنای احکامی باشد ناظر به فضیلت و بیعدالتی.

شایستگی را به روش دیگری نیز نفی کرده‌اند. قبلاً گفته‌ام که چگونه اصول توزیعی رالز رجوع به گذشته و، از این‌رو، رجوع به ادّعاهای شایستگی‌ای را که مبتنی بر افعال و درد و رنجهای گذشته‌اند نفی میکنند. نازیک نیز دغدغه‌ی مشروعیّت استحقاقها را یگانه مبنایِ توجیه‌گرِ التفات به گذشته در ارتباط با عدالت قلمداد میکند و، از این راه، رجوع به آنچه را که مربوط به گذشته است و میتواند اساس ادّعاهای شایستگی واقع شود نفی میکند. آنچه به این امر اهمیّت میبخشد این است که تفسیر نازیک، دقیقاً به سَبَبِ چیزی که از آن غفلت میورزد، به حدّ یک اسطوره‌ی خاصّ راجع به گذشته را تنزّل میکند. زیرا آنچه برای تفسیر نازیک اهمیّت اساسی دارد این مدّعاست که همه‌ی استحقاقهای مشروع را میتوان تا تملّکهای مشروع

نخستین ردّیابی کرد. امّا، اگر چنین باشد، در واقع، استحقاقهای مشروع بسیار معدودی وجود دارند، و در مناطق وسیعی از جهان هیچ استحقاق مشروعی در کار نیست. مالداران جهان نوین وارثانِ بحقِّ افرادِ لاکی که به تملّکهایِ نخستینِ نیمه‌لاکی (میگویم: 'نیمه' تا جرح و تعدیل‌هایی را که نازیک در رأی لاک کرده است به حساب آورده باشم) دست یازیده بودند نیستند؛ بلکه میراثبَرانِ کسانی‌اند که، فی‌المثل، دست به سرقت میزدند و، با استفاده از زور، زمینهای مُشاع انگلستان[1] را از توده‌های مردم، مناطق وسیعی از امریکای شمالی[2] را از سرخپوستان امریکایی[3]، بخش عظیمی از ایرلند[4] را از ایرلندیان[5]، و پروس[6] را از پروسیان[7] بومیِ غیرآلمانی[8] غصب میکردند. این واقعیّت تاریخی است که به شیوه‌ای ایدئولوژیک در پس مدّعای لاک کتمان شده است. بدین ترتیب، فقدان اصل اصلاح، برای مدّعایی نظیر مدّعای لاک، یک مسأله‌ی کوچک فرعی نیست؛ بلکه کلّ این نظریّه را از اعتبار می‌اندازد ـ حتّا اگر اشکالات قویّ‌ای را که بر هرگونه اعتقاد به حقوق انسانی غیرقابل انتقال وارد آورده‌اند جواب گوییم.

A و B به بهای تناقضگویی راهشان را از رالز و نازیک جدا کرده‌اند. هریک از آنان اصول رالز یا نازیک را با توسّل به شایستگی تلفیق میکند و، با این کار، نشان میدهد که طرفدار نظری در باب عدالت است که قدیمتر، سنّتیتر، و دارای صبغه‌ی ارسطویی و مسیحی بیشتری است. از این‌رو، این تناقضگویی نشانه‌ی قدرت و تأثیر بازمانده‌ی سنّت است، قدرت و تأثیری که دو خاستگاه جداگانه دارد. امروزه، در ملغمه‌ی نظریِ اندیشه و عملِ اخلاقی، هنوز، پاره‌هایی از سنّت ـ و بیشتر مفاهیم دالّ بر فضیلت ـ در کنار

1. England 2. North America
3. the American Indian 4. Ireland
5. the Irish 6. Prussia 7. Prussians
8. Non-German

مفاهیمی، مانند مفاهیم حقوق یا فایده، که ذاتاً نوین و فردگروانه‌اند، به چشم می‌آیند. امّا سنّت به صورتی کمتر پراکنده و کمتر تحریفشده در زندگی اجتماعات خاصّی هم که پیوندهای تاریخی‌شان با گذشته هنوز به قوّت خود باقیند همچنان زنده‌است. بدین نحو، سنّت اخلاقی قدیمتر در ایالات متّحده[1] و جاهای دیگر، فی‌المثل، در میان بعضی از ایرلندیان کاتولیک، بعضی از یونانیان[2] ارتدکس، و بعضی از یهودیان دارای مشرب ارتدکس قابل تشخیص است. همه‌ی اینها اجتماعاتی‌اند که سنّت اخلاقی‌شان را نه فقط از طریق دینشان، بلکه از ساختار روستاها و خانواده‌های کشاورزی که نیاکان نزدیکشان در آنها، در حواشی اروپا[3]ی نوین، سکنی داشتند به ارث میبرند. وانگهی، خطاست اگر از تأکیدی که من بر سابقه‌ی قرون وسطایی [سنّت اخلاقی] کردم نتیجه گرفته شود که مذهب پرتستان، در پاره‌ای از مناطق، حامل همین سنّت اخلاقی نبوده است. فی‌المثل، در اسکاتلند[4] اخلاق نیکوماخوس[5] و سیاست[6] ارسطو در دانشگاهها متونِ درسیِ اخلاقِ غیردینی بودند و، تا ۱۶۹۰ و پس از آن، با الهیّات کالونی[7]ای که غالباً در هر جای دیگر با آنها خصومت داشت همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند. و امروزه، در ایالات متّحده، هستند اجتماعات پرتستان مذهب سیاهپوست و سفیدپوستی، و احتمالاً بویژه کسانی از آنان که یا در جنوب ساکنند یا از جنوب آمده‌اند، که سنّت فضائل را جزء مهمّی از میراث فرهنگی خودشان میدانند.

لکن، حتّا در اینگونه اجتماعات، نیاز به ورود در عرصه‌ی مباحثات عمومی مشارکت در ملغمه‌ی فرهنگی را، به قصدِ یافتنِ اندوخته‌ی مشترکی از استنباطات و ضوابط که همه بتوانند به کار گیرند و همه بتوانند به آن توسّل جویند، الزام میکند. در نتیجه، التزام این اجتماعات حاشیه‌نشین به

---

1. the United States
2. Greeks
3. Europe
4. Scotland
5. *Nicomachean Ethics*
6. *Politics*
7. Calvinist

سنّت دائماً در معرض خطر ضعف و افول است؛ آن هم در جست و جوی چیزی که، اگر استدلال من درست باشد، آرزویی دست‌نایافتنی است. زیرا آنچه تجزیه و تحلیل موضع A و موضع B یک بار دیگر، آشکار میسازد این است که ما همه استنباطات اخلاقی بسیار متفاوت و متعارضی داریم ـو در این مورد، استنباطات متعارض و متفاوتی از عدالت داریم ـ و خاستگاههایِ اخلاقِ فرهنگ راهی برایِ فیصله دادنِ منطقِ اختلافِ آنها در پیش پای ما نمیگذارند. فلسفه‌ی اخلاق، بدان صورت که عموماً فهم میشود، مناقشات و اختلافات موجود در فرهنگ را چنان صادقانه نشان میدهد که اکنون معلوم شده است که اختلاف‌نظرهای پدید آمده در این حوزه‌ی معرفتی فیصله‌ناپذیرند، درست به همان نحو که خودِ مناقشاتِ سیاسی و اخلاقی فیصله نمیپذیرند.

حاصل آنکه جامعه‌ی ما نمیتواند به حصولِ اِجماعِ اخلاقی امید ببندد.

***

این بدان معنا نیست که کارهای فراوانی وجود ندارند که هنوز به انجام دادن آنها نیازمند باشیم و فقط در حکومت و از طریق حکومت باید انجام گیرند: حکومت قانون، تا آنجا که در یک دولت نوین امکانپذیر است، باید توجیه شود، به درد و رنج غیرمُجاز و بیعدالتی باید پرداخت، باید سخاء و کَرَم ورزید، و از آزادی دفاع کرد؛ همه‌ی اینها به شیوه‌هایی که گاه فقط از طریق استفاده از نهادهای حکومتی امکانپذیرند. امّا هر کار خاصّی و هر مسؤولیّت خاصّی باید بر طبق اوصاف و قدر و قیمتی که واقعاً دارد ارزشگذاری شود. سیاستِ نظاممندِ نوین، اعمّ از اینکه لیبرالی، محافظه‌کارانه، رادیکالی، یا سوسیالیستی باشد، باید از موقفی که التزام واقعی به سنّت فضائل دارد یکسره ردّ و نفی شود؛ زیرا سیاست نوین، خود، در صُوَرِ نهادینه‌اش، جلوه‌گاهِ ردّ و نفیِ نظامَمندِ آن سنّت است.

۱۲

فلسفه‌ی طبیعت از نظرگاه غربیان

ریشه‌های وضع زیست‌محیطی ما

در ۱۹٦۷، لین وایت[۱]، استاد تاریخ در دانشگاه کالیفرنیا[۲] در لس‌آنجلس[۳]، مقاله‌ای نوشت و در آن مدّعی شد که بحران زیست ـ محیطی کنونی ما، در اصل، معلول "نخوت مسیحیت متعارف نسبت به طبیعت" است. این نخوت، به اعتقاد او، در نگرشی انسانمدارانه و تحکّم‌آمیز ریشه دارد که سابقه‌اش به سِفْرِ تکوین بازمیگردد (که، در اینجا، به عنوان نخستین متن، تجدید چاپ شده است)، و مخصوصاً به آیه‌ی ۲۸ از باب اوّل آن: «و خدا ایشان [آدم و حوا] را برکت داد، و بدیشان گفت: "بارور باشید و تکثیر شوید، زمین را پر سازید و بر آن تسلّط یابید. بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان، و همه‌ی جانورانی که بر روی زمین زندگی میکنند سروری [حکومت] کنید."» وایت همه روانمندانگاری[۴] ادیان غیرابراهیمی (یعنی عقیده به وجود روح در اشیاء طبیعی) را با انسانمدارانگاری[۵] مسیحیّت در تقابل میدید. در جهانگری ادیان غیرابراهیمی، جانوران، درختان، و نهرها برخوردار از امر قدسی تلقّی میشوند، و، از این رو، آزار رساندن به آنها ناشایست است، مگر اینکه دلیل موجّهی داشته باشیم و قبلاً آیینهای دینی خاصّی به جا آورده باشیم. گاهی از حیوان[ی که از آزار رساندن به او چاره‌ای نیست] طلب بخشایش میشود. به گفته‌ی وایت، در جهانگری مسیحی، "آدمی، تا حدّ زیادی، در تعالیی که خدا نسبت به طبیعت دارد شریک و سهیم است ... مسیحیّت، با از میان برداشتنِ جاندارانگاریِ[۶] ادیانِ غیرابراهیمی، این امکان را فراهم آورد که، با روحیّه‌ای که به احساسات اشیاء طبیعی بی‌اعتناست، از طبیعت بهره‌کشی

---

1. Linn White
2. California
3. Los Angeles
4. panpsychicism
5. anthropocentrism
6. animism

کنیم.»

وایت، که خودش مسیحیست، در پایان مقاله‌اش، توصیه میکند که مسیحیان به قدّیس فرانسیس آسّیزی[۱]، راهب سده‌های میانه (۱۲۲۶ـ ۱۱۸۱)، تأسّی جویند که پرندگان را موعظه میکرد و با روباهان حشر و نشر داشت و نظرش درباره‌ی «طبیعت و آدمی مبتنی بود بر نوع بیهمتایی از همه روانمدانگاریِ جمیعِ موجودات، اعمّ از جاندار و بیجان، که غرض از آن حمد و ثنای خالق متعال آنها بود.» با پذیرش این نظرِ کلّ‌نگرانه‌تر و همزیستانه‌تر درباب ارتباط بشر با طبیعت، برای نجات جهان خودمان مجهّزتر میتوانیم بود.

مقاله‌ی وایت، بیدرنگ، غوغایی برانگیخت. به وایت تهمتها زدند و حتّا او را «دجالِ اصغر» نام دادند. [امّا] طرفداران تندرو و حتّا بعضاً معتدلِ محیط زیست موضع او را با جان و دل پذیرفتند. بعضی از مسیحیان با مقاله‌ی او تحریک شدند و عزم جزم کردند که به الاهیّات ناظر به طبیعت بیشتر اعتناء کنند. دیگران، مانند پتریک دوبل[۲] در متنی که خواهد آمد، قبول داشتند که در تحلیل وایت بصیرت فراوانی به چشم میخورد امّا بر این عقیده بودند که تصویری که کتاب مقدّس عرضه میکند آنقدرها هم که وایت مدّعیست صریحاً تحکّم‌آمیز نیست. [به عقیده‌ی اینان] بنا بر این بود که انسانها به عنوان خلیفه‌ی [خدا در] زمین، که خدا به ما بخشیده بود تا از آن محتاطانه بهره برگیریم، خدمت کنند.

با این همه، دیگرانی، مانند لوئیس مانکریف[۳] جامعه‌شناس در سومین متنی که خواهد آمد، قائل بودند که تحلیل وایت زیاده از حدّ ساده است و شبکه‌ی پیچیده‌ای از عوامل ـ از جمله مردمسالاری، فنّاوری، شهرنشینی، و نگرش تجاوزگرانه به طبیعت ـ مسؤول آشفتگی زیست‌ـ‌محیطی‌ای است که ما اکنون در آن گرفتار آمده‌ایم. اگر، مانند وایت، گمان کنیم که مسیحیّت

---

1. St. Francis of Assisi
2. Patrick Dobel
3. Lewis Moncrief

یگانه علّت بحران ما است مدّعایی را تأیید کرده‌ایم که شاهد و بیّنه‌ای ندارد.

اکنون به نخستین متن، از سِفْرِ تکوینِ مقدّسِ یهودیان (عهد عتیق)، میپردازیم، که مقاله‌ی مهمّ لین وایت در باب ریشه‌های تاریخی بحران زیست‌ـمحیطی ما در‌ پی آن خواهد آمد.

موضوع علل اساسی بحران زیست‌ـمحیطی ما در فصلهای بعدی این اثر دوباره ظاهر خواهد شد. در چهار فصلی که در پی خواهند آمد بحث بر سر این است که نظریّه‌ی صحیح در باب طبیعت و ارتباط ما با آن کدامست. در فصل هفتم اثرمان به نگرشهای ادیان و فرهنگهای دیگر نظر خواهیم کرد. پاره‌ای از قسمتهای بخش دوم (مخصوصاً فصل هفدهم که در باب اقتصاد و سیاست است) به طرز تلقّی صحیح از ارتباط ما با طبیعت خواهند پرداخت. امید است که این قسمتها به شما کمک کنند تا بتوانید به داوری سنجیده‌ی خودتان درباره‌ی این مطلب دست یابید.

در اینجا درنگی کنیم و پرسشهای اصلی‌ای را که در این بخش نظری اثرمان طرح شده‌اند بررَسیم.

۱. طرز تلقّی صحیح نسبت به طبیعت چیست؟ آیا باید طبیعت را دارای قدرتی روحانی و معنوی بدانیم؟ دارای ارزش ذاتی یا فقط ارزش ابزاری؟ جایگاه خدا یا صِرْفاً نیرویی وحشی که باید رامش کرد؟

۲. از کجا بدانیم که طرز تلقّی صحیح کدامست؟ فرض کنید که به این نتیجه برسیم که برای همه‌ی ما بهتر بود که تقریباً همگی به جاندارانگاری ایمان میداشتیم (یعنی به این نگرش که در دل اشیاء طبیعی ارواحی جای گرفته‌اند)، امّا به این نتیجه نیز برسیم که جاندارانگاری، در واقع، باطلست. آیا ما باید، صِرْفاً برای نجات خودمان و طبیعت، بکوشیم تا خود را به باور داشتن چیزی که هیچ بیّنه‌ای بر آن نداریم واداریم؟ اگر دریابیم که بهترین راه نجات محیط زیست اینست که اسطوره‌ی جدیدی جَعْل کنیم یا دین جدیدی ابداع کنیم (یا برای حصول همان نتیجه دینی را که تصوّر حقوق یک نگرش

اخلاق بدون پشتوانه و ضمانت است؟ یا اینکه ما، حدّاکثر، نسبت به نسل بعدی وظایفی داریم ـ و آن اینکه برای آن نسل آنقدر منابع باقی بگذاریم که بتوانند با آنها زندگی کنند؟

اینها پاره‌ای از پرسشهای اساسی‌ای‌اند که ما در این بخش این اثر برخواهیم رسید. دیدگاههای متخالف را با بهترین ادلّه‌ی موجود عرضه خواهیم کرد. موضع خود شما، مادام که همه‌ی جوانب یک مطلب را نقّادانه ملاحظه نکرده باشید، نمیتواند موضع محکمی باشد. و تا زمانی که بهترین دلیلی را که مخالف شما اقامه میتواند کرد تضعیف نکرده باشید، هرگز نمیتوانید خاطرجمع باشید که دلیل او ردّ شده است. فلسفه طلب حقیقت است، و بهترین موضعی که عقل بدان میتواند رسید. عقلت را به کار انداز، جهان به داوری تو نیازمند است!

ـ ۱ ـ

سفرتکوین، بابهای ۳ـ۱

بر طبق سنت باستانی یهود، موسی (در حدود ۱۴۵۰ پیش از میلاد) این روایت راجع به خلقت آسمانها، زمین، و همه‌ی موجوداتی را که در آن سکنی دارند را نگاشته است. محقّقان، در عین حال که در باب مصنّف سفر تکوین و تاریخ تصنیف آن مناقشه‌ها دارند، میپذیرند که سفر تکوین روایت بسیار کهنی است و نظر یهودیان و مسیحیان را در خصوص خدای خالق که جهان را نیکو و مرد و زن را به صورت خود میافریند به دست میدهد. این ابواب اُسّ و اساس نظر دینی غربیان درباره‌ی ارتباط بشر با طبیعت‌اند.

نخستین روایت خلقت. باب اوّل: ۱. در آغاز، خدا آسمانها و زمین را

آفرید. ۲. و آنگاه زمین تهی و بیشکل بود، تاریکی بر روی لجّه قرار داشت، و روح خدا سطح آبها را فروگرفته بود.

۳. خدا گفت: "روشنایی باشد" و روشنایی بوده شد. ٤. خدا دید که روشنایی نیکوست، و خدا روشنایی را از تاریکی جدا ساخت. ٥. خدا روشنایی را "روز" نامید، و تاریکی را "شب" نامید. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز نخست.

٦. خدا گفت: "در میان آبها فلکی باشد تا آبها را به دو نیم کند." و چنین شد. ۷. خدا فلک را ساخت، و فلک آبهای بالای فلک را از آبهای زیر فلک جدا کرد. ۸. خدا فلک را "آسمان" نامید. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز دوم.

۹. خدا گفت: "آبهای زیر آسمان در یک جا گرد آیند، و خشکی پدیدار گردد." و چنین شد. ۱۰. خدا خشکی را "زمین" نامید و توده‌ی آبها را "دریاها"، و خدا دید که نیکوست.

۱۱. خدا گفت: "زمین نباتات به بار آوَرَد: گیاهانی که تخم بیاورند، و درختان میوه‌ای که میوه‌ای آوَرَند که تخمشان در آن باشد، بر روی زمین." و چنین شد. ۱۲. زمین نباتات به بار آوَرَد: گیاهانی که برحسب انواع گوناگون‌شان، تخم میاورند، و درختانی که میوه‌ای میاوَرَند که تخمشان، برحسب انواع گونه‌گون‌شان، در آن است. خدا دید که نیکوست. ۱۳. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز سوم.

١٤. خدا گفت: "روشناییها در فلک آسمان باشند تا روز را از شب جدا کنند، و نشانه‌ی اعیاد، روزها، و سالها باشند. ۱۵. روشناییهایی در فلک آسمان باشند تا بر زمین بتابند." و چنین شد. ۱٦. خدا دو روشنایی بزرگ را ساخت: روشنایی بزرگتر را برای سلطنت بر روز، روشنایی کوچکتر را برای سلطنت بر شب، و ستارگان را. ۱۷. خدا آنها را در فلک آسمان نهاد تا بر زمین بتابند، ۱۸. بر روز و شب سلطنت کنند، و روشنایی را از تاریکی

جدا کنند. خدا دید که نیکوست. ۱۹. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز چهارم.

۲۰. خدا گفت: "آبها از موجودات زنده پر شوند، و پرندگان بر فراز زمین و در فلک آسمان پرواز کنند." و چنین شد. ۲۱. خدا نهنگهایی بزرگ آفرید، و همه‌ی انواع موجودات زنده را که آبها از آنها پُرَند، و همه‌ی انواع موجودات بالدار را. خدا دید که نیکوست. ۲۲. خدا آنها را برکت داد و گفت: "بارور باشید و تکثیر شوید، و آبهای دریاها را پر کنید؛ و پرندگان بر زمین تکثیر شوند." ۲۳. شامگاهان شد و بامدادان شد: روز پنجم.

۲۴. خدا گفت: "زمین هر نوع موجود زنده‌ای به بار آوَرَد: چهارپایان، خزندگان، و همه‌ی انواع حیوانات صحرا." و چنین شد. ۲۵. خدا هر نوع حیوان صحرا، هر نوع چهارپا، و هر نوع خزنده‌ی زمینی ساخت. خدا دید که نیکوست.

۲۶. خدا گفت: "انسان را به صورت خود و شبیه خود بسازیم، و انسانها بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان، چهارپایان، همه‌ی حیوانات صحرا، و همه‌ی خزندگانی که بر زمین میخزند سروری کنند."

۲۷. خدا انسان را به صورت خود آفرید،
به صورت خدا آفریدش،
نر و ماده آفریدشان.

۲۸. خدا ایشان را برکت داد، و به ایشان گفت: "بارور باشید، تکثیر شوید، زمین را پر کنید و بر آن تسلّط یابید. بر ماهیان دریا، پرندگان آسمان، و همه‌ی حیواناتی که بر روی زمین زندگی میکنند سروری کنید." ۲۹. خدا گفت: "بنگرید، همه‌ی گیاهان تخم‌آوری را که در سرتاسر زمین هستند، و همه‌ی درختانی را که میوه‌ای تخم‌آور دارند، به شما میدهم؛ این خوراک شما خواهد بود. ۳۰. به همه‌ی حیوانات صحرا، همه‌ی پرندگان آسمان، و همه‌ی خزندگانی که بر روی زمین زندگی میکنند همه‌ی شاخ و برگ گیاهان را

میدهم تا خوراکشان باشد.» و چنین شد. ۳۱. خدا هر چه را ساخته بود دید، و براستی بسیار نیکو بود. شامگاهان آمد و بامدادان آمد: روز ششم.

باب دوم: ا. و بدینسان آسمان و زمین، با همه‌ی لشکرشان، به انجام رسیدند. ۲. در روز هَفتم، کاری را که در حال انجام دادن آن بوده بود به‌انجام رساند. در روز هفتم، و پس از همه‌ی کارهایی که در حال انجام دادن آنها بوده بود، آرام گرفت. ۳. خدا روز هفتم را متبرّک ساخت و آن را تقدیس کرد، زیرا که در این روز، پس از همه‌ی کار آفرینشش، آرام گرفته بود.

٤. چنین بود پیدایش آسمانها و زمین، به هنگامی که آفریده شدند.

روایت دوم خلقت: بهشت. ٥. در وقتی که یهوه، خدا، زمین و آسمان را ساخت، تا آن وقت، بر روی زمین هیچ بوته‌ی خودرویی نبود و هیچ گیاه صحرایی نروییده بود، زیرا خداوند خدا باران بر زمین نبارانیده بود و انسانی نیز نبود که زمین را آماده‌ی کشت کند. ٦. ولی، سیلابه‌ای از زمین برمیامد و همه‌ی سطح زمین را سیراب میکرد. ۷. خداوند خدا مرد را از خاک زمین سرشت. سپس در منخرین او دَمِ زندگی دمید، و بدینسان مرد موجودی زنده شد.

۸. خداوند خدا در عدن که در سمت شرق است باغی غَرْس کرد، و مردی را که سرشته بود در آنجا جای داد. ۹. خداوند خدا هر نوع درخت خوشنُما و خوشخوراک را از زمین رویانید، و درخت زندگی را و درخت شناخت نیک و بد را در میانه‌ی باغ. ۱۰. رودی از عدن بیرون آمد تا باغ را سیراب سازد، و از آنجا به چهار نهر منشعب شد. ۱۱. نام نهر اوّل فیشون است، که سرتاسرِ سرزمین حَویله را، که در آن طلا هست، احاطه میکند. ۱۲. طلای این سرزمین طلای ناب است؛ و در آنجا لعل سرخ و سنگ عقیق هست. ۱۳. نام نهر دوم جیحون است، که سرتاسرِ سرزمین کوش را احاطه میکند. ١٤. نام نهر سوم دجله است، که به طرف شرق آشور جاریست. نهر چهارم فرات است. ۱۵. خداوند خدا مرد را برگرفت و او را در باغ عدن

جای داد تا آن را آماده‌ی کشت کند و از آن مراقبت کند. ١٦. آنگاه خداوند خدا به مرد چنین فرمان داد: "مسلّماً از همه‌ی درختان باغ میتوانی بخوری. ١٧. امّا از درخت شناخت نیک و بد نباید بخوری، زیرا روزی که از آن بخوری یقیناً خواهی مرد."

١٨. خداوند خدا گفت: "خوب نیست که مرد تنها باشد. برایش یاری خواهم ساخت." ١٩. پس، از زمین خداوند خدا همه‌ی حیوانات صحرا و همه‌ی پرندگان آسمان را سرشت؛ و آنها را به نزد مرد آورد تا ببیند که او آنها را چه نام خواهد داد؛ و هر یک همان نام را یافت که مرد به او داد. ٢٠. مرد همه‌ی چهارپایان، همه‌ی پرندگان آسمان، و همه حیوانات صحرا را نام داد. امّا یاری مناسب حال مرد برایش یافته نشد. ٢١. پس خداوند خدا خوابی گران بر مرد مستولی گردانید. و چون وی به خواب رفت، خدا یکی از دنده‌هایش را برگرفت و آن را با گوشت بپوشانید. ٣٢. خداوند خدا دنده‌ای را که از مرد برگرفته بود به صورت زنی درآورد و او را به نزد مرد آورد. ٢٣. مرد فریاد برآورد:

"سرانجام، اینست استخوانی از استخوانهایم،
و گوشتی از گوشتم!
این 'زن' نامیده شود،
زیرا که از مرد برگرفته شده است."

٢٤. بدین سبب مرد پدر و مادر خود را ترک میگوید و به همسر خود میپیوندد، و ایشان یک تن میشوند.

٢٥. و هر دوی ایشان برهنه بودند، مرد و همسرش، امّا در جلوی یکدیگر شرمنده نبودند.

هبوط، باب سوم: ١. مار از همه‌ی حیوانات صحرا که خداوند خدا ساخته بود هوشیارتر بود. از زن پرسید: "آیا واقعاً خدا گفته است که شما از همه‌ی درختان باغ نخورید؟" ٢. زن به مار پاسخ داد: "میتوانیم از میوه‌ی

درختان باغ بخوریم. ۳. امّا دربارهٔی میوهٔی درختی که در میانهٔی باغ است خدا گفته است: 'نباید آن را بخورید و به آن دست زنید، مبادا بمیرید.'" ٤. آنگاه مار به زن گفت: "نه! نخواهید مرد! ٥. خدا، در واقع، میداند که روزی که آن را بخورید چشمانتان باز خواهد شد و مانند خدایان خواهید بود و نیک و بد را خواهید شناخت." ٦. زن دید که درخت خوشخوراک و خوشنما است، و به جهت شناختی که میتواند ببخشد دلپذیرست. پس، از میوه‌اش قدری برگرفت و خورد. قدری نیز به شوهر خود داد که با او بود، و وی نیز خورد. ۷. آنگاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که برهنه‌اند. پس برگهای انجیر به هم دوختند و برای خود ساتر ساختند.

۸. مرد و همسرش آوای خداوند خدا را شنیدند که در خُنَکایِ روز در باغ میخرامید، و خود را در میان درختان باغ از خداوند خدا پنهان کردند. ۹. امّا خداوند خدا مرد را ندا در داد؛ و پرسید: "کجایی؟" ۱۰. مرد پاسخ داد: "آوای تو را در باغ شنیدم؛ و ترسیدم زیرا که برهنه‌ام؛ پس پنهان شدم." ۱۱. خدا پرسید: "کِه به تو گفت که برهنه‌ای؟ از درختی که منعت کردم که از آن بخوری خوردی؟" ۱۲. مرد پاسخ داد: "زنی که همنشین من کردی میوه را به من داد، و من خوردم." ۱۳. آنگاه خداوند خدا از زن پرسید: "این چه کار است که کردی؟" زن پاسخ داد: "مار مرا فریفت که خوردم."

۱٤. آنگاه خداوند خدا به مار گفت:

"چون این کار را کردی، ملعونتری از همهٔی چهارپایان،
و همهٔی حیوانات صحرا.
بر شکمت خواهی خزید و خاک خواهی خورد
در همهٔی ایّام زندگیت.
۱۵. شما را دشمن یکدیگر خواهم کرد:
تو و زن،
ذرّیهٔی تو و ذرّیهٔی او.

او سر تو را خواهد کوفت
و تو پاشنه‌ی او را خواهی کوفت.“
۱۶. و به زن گفت:
”در فرزندآوری دردهایت را افزون خواهم کرد،
با درد فرزندانت را خواهی زایید.
اشتیاقت به شوهرت خواهد بود،
و او بر تو سروری خواهد کرد.“
۱۷. و به مرد گفت: ”چون به سخن همسرت گوش سپردی و از درختی خوردی که منعت کرده بودم که از آن بخوری،
به سبب تو زمین ملعون باد.
با رنج خوراک خود را از آن به دست خواهی آورد
در همه‌ی ایّام زندگیت.
۱۸. برایت خار و خس خواهد آورد،
و گیاهان صحرایی خواهی خورد.
۱۹. با عرق جبین
نان خواهی خورد،
تا زمانی که به زمین بازگردی،
که از آن برگرفته شدی.
زیرا خاکی تو
و به خاک بازخواهی گشت.“
۲۰. مرد همسر خود را ”حوّا“ نام داد، زیرا مادر همه‌ی کسانی بود که حیات دارند.

۲۱. خداوند خدا از پوست برای مرد و همسرش جامه ساخت، و ایشان جامه پوشیدند. ۲۲. آنگاه خداوند خدا گفت: ”اینک، مرد، با شناختی که از نیک و بد دارد، مانند یکی از ما شده است. مبادا که دست خود دراز کند و

از درخت زندگی نیز برگیرد و قدری بخورد و تا اَبَد زنده ماند.» ۲۳. پس، خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد، تا زمینی را که از آن برگرفته شده بود برای کشت آماده کند. ۲٤. مرد را بیرون کرد، و در جلوی باغ عـدن کرّوبیان را گماشت، و زبانه‌ی شمشیری آتشبار را نصب کرد تا راهی را که به درخت زندگی میرفت محافظت کنند.

پرسش‌هایی برای پژوهش

۱. برحسب گزارش سفر تکوین، ارتباط درست میان بشر و طبیعت چه ارتباطی است؟ آیات ۲۹ـ۲٦ از باب اوّل سفر تکوین را مرور و با آیه‌ی ۱۵ از باب دوم مقایسه کنید.

۲. آیه‌ی ۲۹ از باب اوّل سفر تکوین به ما امر میکند که زمین را به انقیاد خود درآوریم و آن را با افراد نوع خودمان پر سازیم. این اوامر را تا چه حدّ باید به معنای حقیقی‌شان اخذ کنیم؟

۳. برای اطّلاع بر بیانی صریحتر در باب ارزش والای انسانها، باب هشتم مزامیر را ملاحظه کنید. آیا این باب تصویری را که گزارش سفر تکوین از سیطره‌ی انسان افاده میکند تأیید میکند؟

مزمور هشتم

ای خداوند، خداوند ما، چه مجید است نام تو در تمامی زمین!
تو که جلالت را، بر فراز آسمانها،
کودکان و شیرخوارگان، مُدام، میستایند،
به سبب دشمنانت، جان‌پناهی بنا نهاده‌ای،
تا خصم را و انتقام‌گیرنده را ساکت گردانی.
چون به آسمانهای تو مینگرم، که صنعت انگشتان تواند،
و به ماه و ستارگانی که تو بر پا داشته‌ای؛

انسان چیست که تو به یادش آوری،
و پسر انسان که تو دغدغه‌اش داشته باشی؟
با این حال، او را از خدا اندکی کمتر ساختی،
و تاج جلال و اکرام بر سر او نهادی.
او را در دستساخته‌های خودت سیطره بخشیدی؛
و همه چیز را زیر پاهای او نهادی،
همه‌ی گوسفندان و گاوان را،
و نیز چهارپایان صحرا را،
و مرغان هوا و ماهیان دریا را،
و هر آنچه را بر راه دریا سیر میکند.
ای خداوند، خداوند ما
چه مجید است نام تو در تمامی زمین.

– ۲ –

ریشه‌های تاریخی بحران زیست‌محیطی ما[۱]

لین وایت

لین وایت (۱۹۸۷_۱۹۰۷)، محقّق که در زمینه‌ی سده‌های میانه شهرت عالمگیر دارد، در دانشگاه پرینستن[۲]، دانشگاه استنفرد[۳]، و دانشگاه کالیفرنیا در لُس انجلس، تاریخ تدریس میکرد.

وایت این مدّعا را پیش نهاد که ریشه‌های بحران زیست‌ـمحیطی ما در این فکرت یهودی‌ـمسیحی ماست که بشر باید بر طبیعت

۱. این مقاله، که تا اندازه‌ای یک اثر کلاسیک شده است، نخستین بار، در: *Science*, Vol . 155, pp. 1203-1207 (10 March 1967) چاپ شده است.

2. Princeton 3. Stanford

حکومت کند. طبیعت را بیگانه و صِرْفاً منبعی که باید از آن بهره‌کشی کرد تلقّی کرده‌ایم و، با این طرز تلقّی، در زمین ویرانی به بار آورده‌ایم و اکنون پیامدهای آن را میدِرَویم. یا یک دین جدید یا یک بازنگری در دین قدیم ما لازمست تا ما را از این آشفتگی رهایی دهد. وایت قدّیس ایتالیایی سده‌های میانه، قدّیس فرانسیس آسّیزی (۱۲۲۶ـ۱۱۸۲)، را، به عنوان نمونه‌ی حقیق طرز تلقّیی مناسب از طبیعت پیش مینهد.

گفت‌وگو با آلدوس هاکسلی[۱]، غالباً، انسان را گرفتار پرحرفی‌ای فراموش‌ناشدنی میکرد. تقریباً یک سال پیش از درگذشت اسف‌انگیزش، در باب موضوع دلپذیری سخن میگفت: رفتار بیرحمانه‌ی آدمی با طبیعت و نتایج تأسّف‌آور آن. برای ایضاح مطلب، نقل کرد که، در تابستان گذشته، به درّه‌ی کوچکی در انگلستان بازگشته بود که در ایّام کودکی ماههایِ شادِ بسیاری را در آنجا سپری کرده بود. روزگاری، این درّه چیزی نبود جز فضاهای بازِ پوشیده از علف و فرحبخش؛ امّا حالا کم‌کم داشت از خار و خاشاک‌های زشت و بدنُما پر میشد، و علّتش هم این بود که خرگوشهایی که سابقاً جلوی رشد زیاده از حدّ علفها را میگرفتند بیشترشان بر اثر بیماریِ خرگوش‌مرگی[۲] از پا درآمده بودند، و این بیماری را کشاورزان محلّ عَمْداً وارد کرده بودند تا میزان نابودی محصولاتشان را به توسّط خرگوشها کاهش دهند. من، که رگه‌ای از بی‌فرهنگی در وجودم هست، برای خاطر یک حرّافی حسابی هم که شده، دیگر نتوانستم ساکت بمانم. سخنش را قطع کردم و یادآور شدم که خودِ خرگوش را، به عنوان یک حیوان اهلی، در ۱۱۷۶ به انگلستان آوردند؛ از قرار معلوم برای اینکه غذایِ پروتئین‌دارِ کشاورزان را

---

۱. Aldous Huxley، رمان‌نویس و نقّاد انگلیسی (۱۹۶۳ـ۱۸۹۴).

2. myxomatosis

بیشتر کنند.

همه‌ی اشکال زندگی محیطهای خود را تغییر میدهند؛ و چشمگیرترین و بیخطرترین مصداق این حکم، بیشک، پولیپِ مرجانی[۱] است که، با برآورده ساختن اهداف خود، دنیای وسیعِ زیردریایی‌ای پدید آورده که مناسب حال هزاران نوع جانور و گیاهِ دیگر است. از زمانی که شمار افراد نوع بشر فزونی گرفت، این نوع بر محیط خود تأثیرات چشمگیری نهاده است. این فرضیه که روش fire-drive بشر برای شکاژ مراتع وسیع جهان را پدید آورده و به محو پستانداران عظیم‌الجثّه‌ی دوران پلئیستوسن[۲] از بخش بزرگی از کره‌ی زمین کمک کرده است، اگر فرضیّه‌ی اثبات شده‌ای نباشد، لااقل فرضیّه‌ی محتملی هست. دست‌کم به مدّت شش هزار سال، کناره‌های نیل سفلی از مصنوعات بشر بوده‌اند، نه جنگل باتلاقی آفریقا که طبیعت، با قطع نظر از بشر، آن را ساخته است. سدّ آسوان[۳]، که ۵۰۰۰ مایل مرّبع را به زیر آب میبرد، صِرْفاً مرحله‌ی آخر یک جریان طولانی است. در بسیاری از مناطق، پلّکانی کردن زمین یا آبیاری، چراندن بیش از حدّ چهارپایان، قطع جنگلها به دست رومیان به منظور ساختن کشتی برای جنگ با کارتاژیان[۴] یا به دست صلیبیان[۵] به منظورِ حلِّ مسائلِ تدارکاتیِ گروههای عازم جنگ، پاره‌ای از محیطهای زیست را عمیقاً دگرگون ساخته‌اند. مشاهده‌ی اینکه چشم‌انداز

---

۱. coral polyp. پولیپ حیوان کیسه‌تنی است که به حالت چسبیده به ته نهر یا دریا زندگی میکند. مراد از "پولیپ مرجانی" همان مرجان است که از پولیپهای مرکّب محسوب میشود.

۲. the Pleistocene، یعنی آخرین دوران تقسیمات زمانهای زمین‌شناختی (دوران چهارم) که همان عصر یخ است و به جهت اینکه مقارن با تحوّل بشر بوده حائز اهمّیّت است.

۳. the Aswan Dam، سدّی که در فاصله‌ی حدوداً ۵/۵ کیلومتری جنوب شهر آسوان، از شهرهای مصر علیا، بر روی رود نیل ساخته شده است.

4. Carthaginians 5. Crusaders

فرانسه به دو بخش کاملاً متفاوت قابل‌تقسیم است، یکی مزارع بازِ شمال و دیگری بیشه‌های جنوب و غرب، به مارک بلوخ[۱] الهام بخشید تا مطالعه‌ی کلاسیک خود را درباره‌ی روشهای کشاورزی در سده‌های میانه انجام دهد. بدون اینکه ذرّه‌ای عَمْد در کار باشد، دگرگونی طرز رفتار انسانها غالباً بر ساحتهای دیگر طبیعت تأثیر میگذارد. مثلاً، کسانی تفطّن یافته‌اند به اینکه ظهور اتوموبیل سبب نابودی دسته‌های بزرگ گنجشک شد که روزگاری از کود اسب، که در هر کوی و برزنی پراکنده بود، تغذیه میشدند.

تاریخ دگرگونی زیست‌ـمحیطی، هنوز، به حّدی ابتدایی است که در این باره که واقعاً چه پیش آمد یا نتایج آن چه بودند چندان چیزی نمیدانیم. ظاهراً انقراض گاومیش اروپایی تا ۱٦۲۷ مورد ساده‌ای از شکار بیرویّه بوده است. در باب امور پیچیده‌تر، کسب اطّلاعات موثّق غالباً امکانپذیر نیست. بیش از هزار سال است که فریزیائیان[۲] و هلندیان[۳] به طرف دریای شمال عقب رانده میشوند و این جریان، در زمان خود ما، به احیاء زوئیدر زه[٤] انجامیده است. در این جریان، اگر اصلاً انقراضی رخ داده است، کدامیک از انواع جانوران، پرندگان، ماهیان، دوزیستان یا گیاهان منقرض شده‌اند؟ آیا هلندیان، در نبرد حماسی‌شان با نپتون[۵]، به نحوی به ارزشهای زیست‌ـمحیطی بی‌اعتنایی کرده‌اند که کیفیّت زندگی انسانی در هلند آسیب دیده است؟ تاکنون بر نخورده‌ام به اینکه این پرسشها طرح شده باشند، چه

---

۱. Marc Bloch، تاریخ‌نگار فرانسوی (۱۹٤٤ـ۱۸۸٦).

۲. Frisians، ساکنان جزایر فریزیائی، که رشته جزائری است در دریای شمال، نزدیک سواحل هلند، آلمان، و دانمارک.

3. Hollanders

٤. the Zuider Zee، شاخابه‌ی کم‌عمق سابق دریای شمال، به طول حدوداً ۱۳۰ کیلومتر، در شمال و مرکز هلند.

۵. Neptune، در اساطیر رومی، نپتون خدای دریاهاست که با پوسیدون (Poseidon)، خدای یونانی، یکی شمرده میشود.

رسد به اینکه پاسخی یافته باشند.

پس، آدمیان، غالباً در محیط خودشان عامل فعّالی بوده‌اند، امّا در وضع کنونی تحقیقات تاریخی، ما معمولاً نمیدانیم که دگرگونیهای بشر-ساخته دقیقاً کی، کجا، یا همراه با چه آثاری پدید آمده‌اند. ولی، به محض اینکه به ثلث آخر سده‌ی بیستم وارد میشویم، دغدغه‌ی واکنش زیست-محیطی افزایش شتابناکی مییابد. علوم طبیعی، که کوشش برای فهم طبیعت اشیاء تلقّی میشدند، در چندین دوره و در میان چندین قوم شکوفا شده بودند. به همین قیاس، از روزگار کهن، انباشت مهارتهای فنّاورانه در کار بوده است، که گاه رشد سریع داشته است، و گاه رشد بطیء. امّا فقط در حدود چهار نسل قبل بود که اروپای غربی و امریکای شمالی ترتیب ازدواج علم و فنّاوری را دادند، و این اتّحاد دو رویکرد نظری و تجربی نسبت به محیط طبیعی ما بود. سابقه‌ی ظهورِ گسترده‌ی علمی این اعتقاد بیکن[1] را که معرفت علمی به معنای سلطه‌ی فنّاورانه بر طبیعت است مسلّماً نمیتوان به پیش از حدود ۱۸۵۰ بازگرداند، جز در مورد صنایع شیمیایی که این سابقه به سده‌ی هیجدهم بازمیگردد. پذیرش این اعتقاد، به عنوان یک الگوی عملی متعارف، میتواند حاکی از بزرگترین رویداد تاریخ بشری، از زمان ابداع کشاورزی به بعد، و نیز شاید بزرگترین رویداد سایر ساحتهای تاریخ کره‌ی زمین [= غیر از ساحت بشری آن]، باشد.

تقریباً بیدرنگ، وضع جدید موجب تبلورِ سریعِ مفهومِ نوپدیدِ زیست-محیط شد؛ در واقع، واژه‌ی *ecology* [= **بومشناسی یا زیست-محیط**]، نخستین بار، در زبان انگلیسی و در ۱۸۷۳ پدیدار شد. امروزه، که کمتر از یک سده از آن زمان میگذرد[2]، قوّت تأثیر نوع بشر در محیط به حّدی افزایش یافته که دگرگونی ماهوی پیدا کرده است. وقتی که، در اوایل سده‌ی چهاردهم،

---

۱. [Francis] Bacon فیلسوف، مقاله‌نویس و رجل سیاسی انگلیسی (۱۶۲۶-۱۵۶۱).

۲. این مقاله، نخستین بار، در ۱۹۶۷ منتشر شده است.

نخستین توپها شلیک شدند از این طریق در زیست‌ـمحیط تأثیر گذاشتند که کارگران را راهیِ جنگلها و کوهها کردند تاتقّلا کنند و پُتاس، گوگرد، کانِه‌ی آهن، و زغال چوبِ بیشتری فراهم آورند، که نتیجه‌اش قدری فرسایش زمین و جنگل‌زدایی بود. امّا بمبهای ئیدروژنی از قماشی دیگرند: جنگی که در آن این بمبها به کار گرفته شوند ممکنست وضع ژنتیک همه‌ی موجودات زیستی این سیّاره را تغییر دهد. در ۱۲۸۵، لندن مشکل مِه‌دود داشت که ناشی از سوختن زغال‌سنگ قیری بود، امّا امروزه ما سوختهای فسیلی مصرف میکنیم و این امر ما را در معرضِ خطرِ تغییرِ شیمی کُل جّو کره‌ی زمین قرار میدهد، و این تغییر پیامدهایی دارد که ما تازه شروع به گمانه‌زنی درباره‌ی آنها کرده‌ایم. با انفجار جمعیّت، رشد سرطانی شهرنشینی بی‌برنامه، و تەنشستهای فاضلابها و زباله‌ها، که اکنون به صورت لایه‌های زمین‌شناختی درآمده‌اند، یقیناً هیچ موجودی غیر از انسان تاکنون نتوانسته است به این سرعت خانه‌ی خود را آلوده کند.

خیلیها ما را به عمل فرامیخوانند، امّا به نظر میرسد که پیشنهادهای موردی، هر چه‌قدر تک‌تک ارزشمند باشند، بیش از حّد جزئی، تخفیف‌دهنده و موقّت، و سلبی‌اند: استفاده از بمب را ممنوع کنید، تابلوهای آگهی را پایین بکشید، به هندوان قرص ضّدبارداری بدهید، و به آنان بگویید که گاوهای مقّدس‌شان را بخورند. ساده‌ترین راه‌حّل برای هر گونه دگرگونی‌ای که نسبت به آن بدگمانیم، البتّه، متوقّف کردن آن یا، باز هم بهتر، بازگشتن به گذشته‌ای است که در باب خوبی و زیبایی‌اش غلّو میکنیم: کاری کنید که این پمپ بنزین‌های زشت و بیقواره مثل خانه‌ی ییلاقی آن هَتاوِی[1] یا (در غرب دور[2])

---

۱. Anne Hathaway، زنی که شیکسپیر در ۱۵۸۲ با او ازدواج کرد (۱۶۲۳ـ۱۵۵٦ حدود).

۲. the Far West، در تاریخ ایالات متّحده‌ی امریکا، این نام، مخصوصاً در سده‌ی ←

سالنهای عمومی شهر اشباح به نظر آیند، نگرش "پهنه‌ی برهوت"، همیشه، مدافع منجمد کردن زیست‌ـمحیط است، خواه سان جیمینیانو[1] باشد و خواه های سیرا[2]، به صورتی که پیش از اینکه نخستین کلینکس[3] فروافتد بود. امّا نه نیامانندی [= بروزِ مجدّدِ ویژگیهای ارثیِ اجدادی][4] حریفِ بحرانِ زیست‌ـمحیطیِ روزگار ما میشود، و نه بزک کردن.

چه کنیم؟ هنوز کسی نمیداند. تا زمانی که درباره‌ی مبانی نیندیشیم، اقدامات موردی ما چه بسا واکنشهای جدیدی پدید آورند خطیرتر از واکنشهایی که غرض از این اقدامات جبران و اصلاح آنهاست.

در آغاز، باید بکوشیم تا به پیشفرضهایی که اسّ و اساس فنّاوری و علم جدیداند نظری بیفکنیم که از عمق تاریخی بیبهره نباشد و، از این رهگذر، طرز تفکّر خود را روشن سازیم. علم، به طور سنّتی، هدفی اَشرافی، نظری، و فکری داشته است؛ [و حال آنکه] فنّاوری با طبقه‌ی پایین سر و کار داشته و تجربی و معطوف به عمل بوده است. آمیزش کاملاً ناگهانی این دو، در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم، یقیناً به انقلابهای مردمسالارانه‌ای ربط دارد که در آن زمان و اندکی پیش از آن رخ دادند و، با کاستن از موانع اجتماعی، معمولاً بر وحدت کارکرد مغز و دست پای میفشردند. بحران زیست‌ـمحیطی ما حاصل یک فرهنگ مردمسالارانه نوظهور و کاملاً بدیع است. سخن بر سر این است که آیا جهانی که صبغه‌ی مردمسالارانه یافته است میتواند از چنگِ لوازمِ نظرگاهِ خود جان بسلامت در بَرَد یا نه. احتمالاً نتوانیم، مگر اینکه در باب اصول موضوعه‌ی خود بازبیندیشیم.

← نوزدهم، بر دشتهایی اطلاق میشد که از میسی‌سیپی به طرف غرب تا کوههای روشوز امتداد داشت.

۱. San Gimignano، شهری در توسکان، ایتالیای مرکزی، که دارای باروها و کاخها و ۱۳ برج است و جنبه‌ی قرون وسطایی خود را بیش از سایر شهرهای ایتالیا حفظ کرده است.

2. the High Sierra 3. Kleenex 4. atavism

سنتهای غربی فنّاوری و علم

یک مطلب آنقدر قطعی است که بیان آن کاری ابلهانه به نظر میآید، و آن اینکه هم فنّاوری جدید و هم علم جدید به نحو بارزی غربیاند. فنّاوری ما اجزاء و عناصری از سرتاسر جهان، و بویژه چین، را در خود مستحیل کرده است؛ با اینهمه، امروزه، در هر جا، چه در ژاپن و چه در نیجریّه، فنّاوری موفّق فنّاوری غربی است. علم ما وارث همه‌ی علوم گذشته است، و شاید مخصوصاً وارث آثار عالمان بزرگ مسلمان سده‌های میانه که، در اغلب موارد، در کاردانی و هوشمندی گوی سبقت را از یونانیان باستان ربودند: مثلاً، رازی[۱] در طبّ؛ یا ابن هیثم[۲] مَناظر و مَرایا [= نورشناسی]؛ یا عمر خیّام[۳] در ریاضیّات. ظاهراً اصل عربی بسیاری از آثار این نوابغ از میان رفته و فقط ترجمه‌های لاتینی قرون وسطایی آنها باقی مانده‌اند که به پایه‌ریزی تحوّلات بعدی غرب کمک کرده‌اند. امروزه، در اطراف و اکناف عالَم، هر علم مهمی اسلوب و روش غربی دارد، فارغ از اینکه زبان یا رنگ پوست عالِمان چه باشد.

دو واقعیّت دیگر نیز وجود دارند که، چون حاصل تحقیقات تاریخی کاملاً متأخّراند، کمتر شناخته شده‌اند. رهبری غرب، هم در فنّاوری و هم در علم، از به اصطلاح انقلاب علمی سده‌ی هفدهم یا به اصطلاح انقلاب صنعتی سده‌ی هیجدهم سابقه‌ی بسیار بیشتری دارد. این دو اصطلاح، در واقع،

---

۱. ابوبکر محمّد بن زکریّای رازی از بزرگترین دانشمندان ایرانی، بزرگترین طبیب بالینی اسلام و سده‌های میانه، فیزیکدان، عالم شیمی، و فیلسوف آزاداندیش (۳۱۳ـ۲۵۱ هـ. ق.).

۲. ابوعلی حسن بن حسن (یا حسین) ابن الهیثم بصری منجّم، ریاضیدان، طبیب، و بزرگترین فیزیکدان دوره‌ی اسلامی و از بزرگترین محقّقان علم نورشناسی (۴۳۰ـ۳۵۴ هـ ق.).

۳. ابوالفتح (یا ابوحفص) غیاث الدّین عمر بن خیّام (یا خیّامی) نیشابوری، حکیم، ریاضیدان، و شاعر معروف ایران (وفات در ۵۱۵ یا ۵۱۷ هـ ق.).

منسوخ و مهجوراند و ماهیّت واقعی چیزی را که در صدد توصیف آن‌اند ـ یعنی مراحل مهمّ دو تحوّل دیرپا و جداگانه را ـ در پرده‌ی ابهام فرو میبرند. حدّاکثر تا سال ۱۰۰۰ میلادی ـ و، به احتمال ضعیف، ۲۰۰ سال قبل از آن نیز ـ غرب استفاده از نیروی آب را در فرایندهای صنعتی، غیر از آسیا کردن غلّات، آغاز کرده بود. در پی آن، و در اواخر سده‌ی دوازدهم، نیروی باد را مهار کرد. غرب، که کار را از جاهای ساده‌ای آغاز کرده بود امّا در طرز کار خود ثبات چشمگیری داشت، مهارتهای خود را، در ایجاد تحوّل در ماشین نیرو، وسایل کاراندوز، و خودکاری، بسرعت افزایش داد. کسانی که شکّ دارند در باب عظیمترین دستاوردِ تاریخِ خودکاری، یعنی ساعت مکانیکی آونگ‌دار، که در اوایل سده‌ی چهاردهم به دو شکل پدید آمد، تأمّل کنند. غربِ لاتینیِ اواخر سده‌های میانه، نه از لحاظ صنعتگری، بلکه از لحاظ اصل استعداد فنّاوری، از دو خواهر فرهنگی خود، یعنی بیزانس و اسلام، که فرهنگهایی پرطمطراق، پیشرفته و، از حیث زیبایی‌شناختی، باشکوه بودند بسیار جلو افتاده بود. در ۱٤٤٤، بساریون[1]، از اعاظم روحانیان یونانی، که به ایتالیا رفته بود، به یکی از اشراف یونان نامه‌ای نوشت. [بر حسب مفاد این نامه] او از برتری کشتیها، اسلحه و مهمّات، منسوجات، و ظروف بلورین غرب در حیرت است؛ امّا، بیش از هر چیز، از این صحنه‌ی تماشایی شگفتزده است که چرخهای آبی چوبها را ارّه میکنند و در کوره‌ها میدمند. روشنست که چیزی از این دست در خاور نزدیک ندیده بوده است.

در پایان سده‌ی پانزدهم برتری فنّاوری اروپا به حدّی رسیده بود که ملّتهای کوچک این قارّه که با یکدیگر نیز تخاصم داشتند میتوانستند به بقیّه‌ی نقاط جهان سرازیر شوند، دست به فتوحات بزنند، چپاول و تاراج کنند، و دیگران را استعمار کنند. نُماد این برتری فنّاورانه اینست که پرتغال، که یکی از ضعیفترین دولتهای غرب بود، میتوانست سرور هند شرقی شود،

---

1. Bessarion

و یک سده این سروری را حفظ کند. و باید به خاطر داشته باشیم که قوام فنّاوری واسکودوگاما[۱] و آلبوکرک[۲] به تخصّصِ عملیِ صِرْف بود، و این فنّاوری تقریباً هیچ الهام یا تأییدی از جانب علم نمیگرفت.

در فاهمه‌ی امروزیان، تصوّر بر این است که علم جدید در ۱۵۴۳، که کوپرنیکوس[۳] و وسالیوس[۴] آثار عظیم خود را نشر دادند، آغاز شده است. ولی، تخفیف قدر دستاوردهای این دو عالم نیست اگر خاطرنشان کنیم که عباراتی مانند Fabrica [= ساختمان][۵] و De revolutionibus [=گردش][۶] یکشنبه برپا نمیشوند، سنّت متمایز غربیان در علم، در واقع، در اواخر سده‌ی یازدهم، با نهضتی فراگیر برای ترجمه‌ی آثار علمی عربی [=اسلامی] و یونانی به زبان لاتینی، آغاز شد. معدودی کتاب درخورِ توجّه ـ مثلاً [آثار] تئوفراستوس[۷] ـ از تیررس گرایشِ مشتاقانه‌ی جدیدِ غربیان به علم دور ماندند، امّا، در کمتر از ۲۰۰ سال، عملاً کُل مجموعه‌ی آثار علمی یونانیان و مسلمانان به زبان لاتینی در دسترس بود، و در دانشگاههای جدید اروپا مشتاقانه مطالعه و نقد میشد. این نقدها خاستگاه اظهارنظرها و نظرپردازیهای جدید و بدگمانی فزاینده به مراجع و اکابر قدیم شدند. تا اواخر سده‌ی سیزدهم، اروپا رهبری علمی جهان را از دستهای لرزان اسلام بیرون

---

۱. Vasco da Gama، دریانورد پرتغالی که نخستین اروپایی‌ای بود که با کشتی به هند سفر کرد (۱۵۲۴ـ۱۴۶۹ حدود).

۲. Albuquerque، دریاسالار و سردار پرتغالی و فاتح جزیره‌ی هرمز (۱۵۱۵ـ ۱۴۵۳).

۳. Copernicus ستاره‌شناس لهستانی (۱۵۴۳ـ۱۴۷۳).

٤. Vesalius کالبدشناس بلژیکی (۱۵٦٤ـ۱۵۱٤).

۵. صورت مختصر *De humani corporis fabrica* [= ساختمان بدن انسان] نام اثر مهم وسالیوس.

٦. صورت مختصر مهمّ نام اثر *De revolutionibus orbium coelestium* [= گردش افلاک آسمانی] کوپرنیکوس.

۷. Theophrastus فیلسوف و دانشمند علوم طبیعی یونانی (?۲۸۷ـ?۳۷۲ ق. م.).

کشیده بود. انکار اصالت عمیق نیوتن،[1] گالیله،[2] یا کوپرنیکوس همانقدر نامعقول است که انکار اصالت عمیق آن گروه از عالمان مَدْرَسی سده‌ی چهاردهم، مانند بوریدان[3] و اورم،[4] که آنان مطالعات و تحقیقات خود را بر آثارشان مبتنی ساخته بودند. پیش از سده‌ی یازدهم، در غرب لاتینی، حتّا در روزگار رومیان، علمی وجود نداشت. از سده‌ی یازدهم به بعد، بخش علمی فرهنگ غرب با شتاب ثابتی گسترش یافته است.

چون هم نهضتهای فنّاورانه و هم نهضتهای علمی ما در سده‌های میانه آغاز شدند، ویژگیهای خود را یافتند، و بر جهان سیطره پیدا کردند، به نظر میرسد که، بدون بررسی مفروضات و تحوّلات سده‌های میانه، فهم ماهیّت این نهضتها یا تأثیر کنونی آنها در زیست‌ـمحیط امکانپذیر نیست.

نگرش سده‌های میانه به انسان و طبیعت

تا همین اواخر، کشاورزی، حتّا در جوامع "پیشرفته"، کار و پیشه‌ی اصلی بوده است؛ و، از این رو، هرگونه دگرگونی در روشهای کشت و زرع اهمیّت وافر دارد. گاوآهنهای ابتدائی، که با دو گاو نر کشیده میشدند، معمولاً خاک را زیر و رو نمیکردند، بلکه صِرْفاً به آن پنجه میکشیدند و خراش میدادند. به همین جهت، شخم زدنِ چلیپایی لازم بود و مزارع معمولاً مربّع شکل بودند. در خاکهای کاملاً نرم و سست و اوضاع و احوال اقلیمی نیمه‌خشک خاور نزدیک و دریای مدیترانه این روش کارآیی خوبی داشت. امّا این گاوآهن برای اقلیم بارانی و خاکهای غالباً چسبناک شمال اروپا مناسب نبود. ولی، در نیمه‌ی دوم سده‌ی هفتم میلادی، بعضی از کشاورزان

۱. Newton ریاضیدان و فیلسوف طبیعی انگلیسی (۱۷۲۷ـ۱٦٤۲).
۲. Galileo ستاره‌شناس، ریاضیدان، و فیزیکدان ایتالیائی (۱٦٤۲ـ۱٥٦٤).
۳. Buridan فیلسوف مَدْرَسی فرانسوی (۱۳٥۸ـ۱۳۰۰).
٤. Oresme اسقف اعظم فرانسوی (۱۳۸۲ـ۱۳۲٥ حدود)

شمالی، به تبعیّت از ابداعگرانی که معلوم نیست که چه کسانی بوده‌اند، از یک نوع گاوآهن کاملاً جدید استفاده میکردند که مجهّز بود به یک تیغه‌ی عمودی برای قطع خطّ شیار، یک تیغه‌ی افقی گاوآهن برای شکافتن زیر خاک، و یک صفحه‌ی آهنی خمیده برای برگرداندن خاک. اصطکاک این گاوآهن با خاک به حدّی زیاد بود که معمولاً، نه دو، بلکه هشت گاو نر لازم داشت. با چنان شدّت و حدّتی به جان زمین میفتاد که شخم زدن چلیپایی لازم نبود و مزارع معمولاً به صورت باریکه‌های طولانی شکل مییافتند.

در روزگار خراش گاوآهن، مزارع عموماً به صورت واحدهایی تقسیم میشدند که هر یک از آنها میتوانست فقط یک خانواده را تأمین کند. کشاورزی معیشتی و مصرفی پیشفرض بود. امّا هیچ کشاورزی صاحب هشت گاو نر نبود؛ [و در نتیجه] کشاورزان، برای استفاده از گاوآهن جدید و کارآمدتر گاوهای نر خود را روی هم میگذاشتند و گروه‌های بزرگ شخم‌زن تشکیل میدادند و (ظاهراً) باریکه‌های شخم‌خورده را، در اصل، متناسب با سهمشان دریافت میکردند. بنابراین، تقسیم زمین، دیگر، براساس نیازهای یک خانواده انجام نمیگرفت، بلکه براساس توانایی یک دستگاهِ نیرو برای آماده کشت کردن زمین صورت میگرفت. ارتباط انسان با خاک دگرگونی ژرفی یافته بود. سابقاً، انسان جزو طبیعت بوده بود؛ حالا استثمارگر طبیعت شده بود. در هیچ جای دیگرِ جهان، کشاورزان ابزار کشاورزی‌ای مشابه این ابداع نکردند. آیا صِرْفِ تصادف است که فنّاوری جدید را، با بیرحمی‌ای که نسبت به طبیعت دارد، در اکثریّت قریب به اتّفاق موارد، اعقاب همین کشاورزان شمال اروپا پدید آورده‌اند؟

همین طرز تلقّی استثمارگرانه‌اند که پیش از ۸۳۰ میلادی در تقویمهای مصوّر غرب دیده میشود. در تقویمهای قدیمتر، ماهها به صورت مظاهر امور انفعالی نشان داده میشدند. [امّا] تقویمهای جدید فرانکها[۱]، که الگوی

---

۱. Frankish. فرانکها یک دسته از مهاجمان ژرمنی بودند که در سرزمین گل (نام قدیم

سده‌های میانه شدند، بسیار متفاوتند؛ یعنی انسانهایی را نشان میدهند که بر جهان پیرامون خود اِعمال زور میکنند ـ شخم میزنند، درو میکنند، درختان را قطع میکنند، و خوکها را قصّابی میکنند. انسان و طبیعت دو چیزند، و انسان سروری دارد.

به نظر میرسد که این چیزهای نوظهور با الگوهای فکری عظیمتر هماهنگی دارند. کاری که آدمیان دربارهٔ زیست‌ـمحیط خود میکنند بستگی به تصوّری دارد که از خودشان، در ارتباط با چیزهای پیرامون خود، دارند. زیست‌ـمحیط انسانها تحت تأثیر عمیق باورهایی است که دربارهٔ سرشت و سرنوشت خود دارند ـ یعنی تحت تأثیر دین. به چشم غربیان، این نکته در موردِ مثلاً هند یا سیلان بسیار واضح است. [امّا] در موردِ خود ما [غربیان] و نیاکان قرون وسطایی ما نیز به همان اندازه صادق است.

غلبهٔ مسیحیّت بر ادیان غیرابراهیمی بزرگترین انقلاب روانی در تاریخ فرهنگ ما بود. این قول، امروزه، شایع و رایج شده است که ما، بخواهیم یا نخواهیم، در "عصر پسامسیحی" زندگی میکنیم. قطعاً صورت ظاهر تفکّر و زبان ما، عمدتاً، دیگر مسیحیانه نیست، امّا، به نظر من، مادّه و باطن و گوهر غالباً، به طرز حیرت‌آوری، همچنان شبیه گذشته است. عادات رفتاری هر روزهٔ ما، مثلاً، تحت سیطرهٔ ایمانی مضمر به پیشرفت مدام‌اند، و حال آنکه این ایمان نه برای عهد باستان یونانی‌ـرومی معهود و مألوف بود، و نه برای شرق؛ در الاهیّات یهودی‌ـمسیحی ریشه دارد و با قطع نظر از این الاهیّات قابل دفاع نیست. این واقعیّت که کمونیستها نیز در این ایمان شریکند صِرْفاً به اثبات مطلبی کمک میکند که به استناد ادلّهٔ عدیدهٔ دیگری نیز قابل اثبات است؛ و آن مطلب اینکه آیین مارکس، مانند اسلام، بدعتیست در دین یهودی‌ـمسیحی. ما، امروز، مانند تقریباً ۱۷۰۰ سال گذشته، همچنان، به

← فرانسه) سکنی گزیدند.

صورت بسیار گسترده‌ای، در متن اصول موضوعه‌ی مسیحی زندگی میکنیم.

مسیحیّت به انسانها، درباره‌ی ربط و نسبت‌شان با محیط، چه گفت؟

بسیاری از اساطیر جهان داستانهایی درباره‌ی آفرینش به دست میدهند؛ در عین حال، اسطوره‌ی یونانی ـ رومی، از این حیث، آشفتگی چشمگیری داشت. متفکّران غرب باستان، همچون ارسطو،[1] منکر این مطلب بودند که جهان مرئی آغازی داشته باشد. در واقع، فکرتِ وجودِ یک آغاز، در چهارچوب تصوّر چرخه‌ای که از زمان داشتند، امکان تحقّق نداشت. دقیقاً برخلاف اینان، مسیحیّت از یهودیّت، نه فقط تصوّر زمان تکرار ناشونده و خطّی را، بلکه داستانی جالب درباره‌ی آفرینش را نیز، به ارث برد. [بر طبق این داستان] خدایی مهربان و همه ـ توان، در طیّ مراحلی تدریجی، روشنایی و تاریکی، اجرام آسمانی، زمین و همه‌ی گیاهان، جانوران، پرندگان، و ماهیان آن را و، سرانجام، آدم و، بر اثر یک فکر بعدی، حوّا را، برای رهاندن مرد از تنهایی، آفریده است. مرد بر همه‌ی جانوران نام نهاد و، بدین طریق، سلطه‌ی خود را بر آنها تثبیت کرد. خدا همه‌ی اینها را صریحاً برای نفع و حکومت مرد طرحریزی کرد؛ یعنی هیچ چیز در عالم طبیعت هدفی جز برآوردن اهداف مرد نداشت. و مرد، هرچند بدنش از خاک رس ساخته شده است، صِرْفاً جزو طبیعت نیست؛ بر صورت خدا ساخته شده است.

مسیحیّت، مخصوصاً در شکل غربی‌اش، انسانمدارترین دینی است که چشم جهان دیده است. در همان اوائل سده‌ی دوم، ترتولیان[2] و قدّیس ایرنایوسِ لیونی[3] پای میفشردند بر اینکه خدا، وقتی که آدم را میساخت،

---

۱. Aristotle فیلسوف یونانی (۳۲۲ـ۳۸٤ ق. م.).

۲. Tertullian از آباء کلیسای لاتینی که در کارتاژ زاده شد (؟۲۳۰ـ؟۱٦۰).

۳. Saint Irenaeus of Lyons، اسقف اعظم یونانی (حدود ۲۰۰ تا ۲۰۳ – ۱۰٤ تا ۱۲۰).

صورت مسیح متجسّد، یعنی آدم ثانی، را در نظر داشت. آدمی، تا حدّ زیادی، در تعالیمی که خدا نسبت به طبیعت دارد شریک و سهیم است. مسیحیّت، در تقابل مطلق با ادیان غیرابراهیمی غرب باستان و ادیان آسیا (احتمالاً، بجز آیین زرتشت)، نه فقط ثنویّتی را میان انسان و طبیعت بنیاد نهاد و تثبیت کرد، بلکه بر این مطلب نیز اصرار ورزید که خدا اراده کرده که آدمی طبیعت را به مقتضای غایات خاصّ خود استثمار کند.

در سطح عوامّ النّاس، این آموزه به صورتی جالب از کار درآمد. در عهد باستان، هر درخت، هر چشمه، هر نهر، هر تپّه *geniues loci*، یعنی روح محافظ، خاصّ خود را داشت. این ارواح در دسترس آدمیان بودند، امّا عدم شباهتشان با آدمیان بسیار بود؛ قَنْطورَسها[1]، فونها[2]، و پریان دریایی[3] حاکی از ناهمخوانی ارواح و آدمیان‌اند. پیش از قطع یک درخت، کندن یک کوه، یا سدّ بستن روی یک نهر، مهمّ بود که روحی را که مسؤول آن وضع و حال خاصّ بود راضی کنند و راضی نگه دارند. مسیحیّت، با از میان برداشتنِ جاندارانگاریِ ادیانِ غیرابراهیمی، این امکان را فراهم آورد که، با روحیّه‌ای که به احساسات اشیاء طبیعی بی‌اعتناست، از طبیعت بهره‌کشی کنیم.

غالباً گفته میشود که کلیسا به جای جاندارانگاری آیین پرستش قدّیسان را نشاند. درستست؛ امّا آیین پرستش قدّیسان کارکردی یکسره متفاوت با کارکرد جاندارانگاری دارد. قدّیس در اشیاء طبیعی قرار ندارد؛ ممکنست زیارتگاههای خاصّی داشته باشد، امّا در آسمان وطن دارد. وانگهی، قدّیس کاملاً انسان است؛ و میتوان به لحاظ انسانی به او نزدیک شد. البته، مسیحیّت، افزون بر قدّیسان، از دین یهود و، احتمالاً، با یک واسطه، از آیین زرتشت فرشتگان و شیاطینی نیز به ارث برده است. امّا اینها همه به اندازه‌ی

---

۱. centaurs، در اساطیر یونان، موجودی خیالی است، نیم انسان و نیم اسب.

۲. fauns، در اساطیر روم، ایزد جنگل و کشتزارهاست، نیم انسان و نیم بز.

۳. mermaids، در افسانه‌ها، پریان دریایی نیم زن و نیم ماهی‌اند.

خود قدّیسان متحرّک بودند. ارواح مستقرّ در اشیاء طبیعی، که سابقاً از طبیعت در برابر انسان حفاظت کرده بودند، دود شدند و به هوا رفتند. تأیید شد که در این جهان فقط انسان این حقّ ممتاز را واجد است که روح داشته باشد؛ و موانع باطنی‌ای که در قدیم سدّ راه استثمار طبیعت میشدند فروریختند.

وقتی سخن تا بدین حدّ کلّی‌گویانه باشد، بجاست که رگه‌ای از احتیاط نیز در آن وجود داشته باشد. مسیحیّت دین پیچیده و تو بر تویی است، و پیامدهای آن در محیطهای متفاوت تفاوت دارند. آنچه گفتم چه بسا در مورد غرب سده‌های میانه، که در آن فنّاوری، در واقع، پیشرفتهای نُمایانی داشت، کاملاً صدق کند. امّا شرق یونانی، که قلمرو بسیار متمدّنی است که به اندازه‌ی غرب سده‌های میانه به مسیحیّت دلبستگی و پایبندی دارد، ظاهراً پس از اواخر سده‌ی هفتم، که آتش یونانی[1] اختراع شد، نوآوری فنّاورانه‌ی برجسته‌ای نداشته است. رمز این تفاوت را شاید بتوان در اختلافی در رنگ و بوی دینداری و تفکّر یافت و محقّقان الاهیّات تطبیق در مقایسه‌ی کلیسای یونانی و کلیسای لاتینی بدان تفطّن مییابند. پیروان کلیسای یونانی معتقد بودند که گناه چیزی نیست جز کوری عقلانی و فکری، و نجات در روشنی یافتگی و راست‌اندیشی ـ یعنی روشن‌اندیشی ـ است. از سوی دیگر، پیروان کلیسای لاتینی بر این باور بودند که گناه عبارتست از شرّ اخلاقی، و نجات را باید در کردار درست جست و جو کرد. الاهیّات شرقی [= یونانی] عقلگرایانه بوده است؛ و الاهیّات غربی [= لاتینی] اراده‌گرایانه. قدّیس یونانی به نظر و تأمّل میپردازد؛ قدیس غربی به عمل و فعّالیّت. دلالتهای ضمنی مسیحیّت، در مورد غلبه بر طبیعت، در حال و هوای غربی، با سرعت و سهولت بیشتری به منصّه‌ی ظهور میرسید.

عقیده‌ی مسیحیّت در باب خلقت، که در بند اول همه‌ی اعتقادنامه‌ها

---

۱. مراد جسم قابل اشتعالی است که آتش "مایع" بوده و یونانیان اختراعش کرده‌اند و برای آتش زدن به کشتیهای دشمن به کار میبرده‌اند.

آمده است، برای فهم ما از بحران زیست_محیطی امروز، معنای دیگری دارد. خدا، از طریق وحی و انکشاف الاهی، کتاب مقدّس را به بشر ارزانی داشت. امّا چون خدا طبیعت را ساخته است، طبیعت نیز لابد نگرش خدا را مکشوف میسازد. مطالعه‌ی طبیعت از منظر دینی، برای فهم بهتر خدا، به الاهیّات طبیعی مشهور بود. در کلیسای اوّلیّه، و در شرق یونانی همیشه، طبیعت را اساساً یک نظام نُمادین تلقّی میکردند که از طریق آن خدا با آدمیان سخن میگوید: مورچه موعظه‌ای است خطاب به تنبلان؛ و شعله‌های بالارونده نُماد اشتیاق جان آدمی‌اند. این نگرش به طبیعت ذاتاً نگرشی هنری بود، نه علمی. در عین حال که بیزانس شمارِ انبوهی از متون علمی یونان باستان را حفظ و استنساخ میکرد، علم، با تصوّری که ما از آن داریم، نمیتوانست در چنین حال و هوایی شکوفا شود.

ولی در غرب لاتینی، از اوایل سده‌ی سیزدهم، الاهیّات طبیعی گرایش بسیار متفاوتی را دنبال میکرد؛ و نرم‌نرمک از رمزگشاییِ نُمادهای طبیعیِ گفت و گوی خدا و انسان دست میکشید و تبدیل به کوششی میشد در جهت فهم علم و حکمت الاهی، از طریق کشف اینکه مخلوقات او چه عملکردی دارند. رنگین‌کمان، دیگر، صِرْفاً نماد امیدی نبود که، نخستین بار، پس از طوفان نوح، برای نوح فرستاده باشند.[۱] رابرت گروستِست[۲]، راجر بیکن[۳] راهب، و تئودوریک فرایبرگی[۴]، در باب نورشناسی رنگین‌کمان، آثاری پدید آوردند که پیچیدگی و موشکافی خیره‌کننده‌ای داشتند، امّا این آثار را، به عنوان کاری در جهت فهم دینی، پدید میآوردند. از سده‌ی سیزدهم به بعد، تا

---

۱. اشاره است به آیات ۱۷ـ۸ از باب نهم سفر تکوین، که در آنها رنگین‌کمان خدا معرّفی میشود که خدا به نشان عهدی که با زمینیان بسته است در ابرها نهاده است.
۲. Robert Grosseteste: الاهیدان و اسقف اعظم انگلیسی (۱۲۵۳ـ۱۱۷۵ حدود).
۳. Roger Bacon، فیلسوف و عالم انگلیسی (۱۲۹۴ـ؟۱۲۱۴).
4. Theodoric of Freiberg

لایب‌نیتس[۱] و نیوتن و از جمله خود این دو، هر عالم بزرگی، عملاً، انگیزه‌های خود را ایضاح و تبیین دینی میکرد. در واقع، اگر گالیله یک الاهیدان غیرحرفه‌ای ولی بسیار متبحّر نمیبود خیلی کمتر به دردسر میفتاد: الاهیدانان حرفه‌ای از فضولی و مداخله‌ی او آزرده و خشمگین بودند. و نیوتن، ظاهراً، خود را بیشتر الاهیدان میدانسته است، نه عالم. تا اواخر سده‌ی هیجدهم، هنوز، فرضیّه‌ی خدا برای بسیاری از عالمان تبدیل به چیزی غیرلازم و زائد نشده بود.

غالباً برای تاریخ‌نگاران دشوارست که داوری کنند که آیا انسانها، وقتی که توضیح میدهند که چرا آنچه را میخواهند بکنند میکنند، ادلّه‌ی واقعی کارهایشان را عرضه میکنند یا صِرْفاً ادلّه‌ای را که مورد قبول فرهنگشان‌اند. در طیّ سده‌های طولانیِ تکوّنِ علم غربی، عالمان مدام و بی‌وقفه میگفتند که وظیفه و پاداش عالمان اینست که "همان افکاری را که قبلاً خدا داشته است پیدا کنند"، و این ثَبات قَوْل ما را به این عقیده سَوْق میدهد که انگیزه‌ی واقعی آنان همین بوده است. اگر چنین باشد، آنگاه، باید گفت که علم جدید غربی در قالب الاهیّات مسیحی ریخته شده است؛ و پویایی دلبستگی و پایبندی دینی، که اصل عقیدتی یهودی ـ مسیحی راجع به خلقت بدان شکل داده، به آن تحرّک بخشیده است.

یک نگرش مسیحی دیگر

به نظر میرسد که به سوی نتایجی سَوْق داده شده‌ایم که به مذاق بسیاری از مسیحیان ناگوار میآیند. چون هم **علم** و هم **فنّاوری** در واژگان روزگار ما واژه‌هایی مقدّس‌اند، ممکنست کسانی را دو عقیده خوش آید: یکی این عقیده که علم جدید، از منظر تاریخی، از نتایج الاهیّات طبیعی است؛ و دیگری اینکه فنّاوری جدید را باید، لااقلّ تااندازه‌ای، به عنوان تحقّق غربی و

۱. Leibnitz فیلسوف و ریاضیدان آلمانی (۱۷۱۶ ـ ۱۶٤٦).

اراده‌گرایانه‌ی این اصل عقیدتی مسیحیّت که آدمی بر طبیعت برتری و بر آن بحقّ سلطه دارد ایضاح و تبیین کرد. امّا، چنانکه اکنون میدانیم، تقریباً بیش از یک سده پیش، علم و فنّاوری ـ که تا آن زمان دو فعّالیّت کاملاً مجزّا بودند ـ به هم پیوستند و به بشر قدرتهایی بخشیدند که، اگر براساس بسیاری از آثار زیست‌ـمحیطی حکم کنیم، قدرتهایی عنان گسیخته‌اند. اگر چنین باشد، مسیحیّت بار گرانی از گناه بر دوش دارد.

من، شخصاً، شک دارم که بتوان، صِرْفاً با به کارگیری علم بیشتر و فنّاوری بیشتر در مورد مشکلاتی که داریم، از واکنش ویرانگر زیست‌ـمحیطی اجتناب کرد. علم و فنّاوری ما از طرز تلقّیهای مسیحیانه‌ای نسبت به ربط و نسبت انسان با طبیعت ناشی شده‌اند که تقریباً همه بدانها قائلند: نه فقط مسیحیان و نو مسیحیان، بلکه کسانی که خوشباورانه خود را پسا مسیحی میدانند. علی‌رغم سخن کوپر نیکوس، کیهان یکسره بر گرد کره‌ی کوچک ما میچرخد؛ و علی‌رغم سخن داروین[1] ما، در ته دل خود، جزو فرایند طبیعی نیستیم؛ برتر از طبیعت‌ایم، تحقیرکننده‌ی آنیم، و خواهان آنیم که از آن برای حقیرترین هوسهای خود بهره جوییم. فرماندار تازه برگزیده‌ی کالیفرنیا، که مانند خود من عضو کلیسا است امّا کمتر از من نگران و مضطرب است، وقتی که (چنانکه ادّعا شده است) گفته که: "اگر یک درخت سرخْچوب دیده باشید، همه‌ی درختان سرخْچوب را دیده‌اید"، به نمایندگی از سنّت مسیحی سخن گفته است. به نظر یک مسیحی، یک درخت نمیتواند چیزی بیش از یک واقعیّت فیزیکی باشد. کلّ مفهوم بیشه‌زار مقدّس برای مسیحیّت و برای فرهنگ غرب بیگانه است. به مدّت تقریباً دو هزاره مبلّغان مسیحی به قطع بیشه‌زارهای مقدّس، که بت‌پرستانه‌اند چون روح را در طبیعت میانگارند، مشغول بوده‌اند.

کاری که ما درباره‌ی زیست‌ـمحیط انجام میدهیم بستگی به افکار ما در

---

۱. Darwin طبیعیدان انگلیسی (۱۸۸۲ـ۱۸۰۹).

باب ارتباط انسان و طبیعت دارد. علم بیشتر و فنّاری بیشتر ما را از بحران زیست ـ محیطی کنونی نجات نخواهند داد، مگر اینکه دین جدیدی پیدا کنیم یا دین قدیمان را بازاندیشی کنیم. هیپیها، که انقلابیان اصلی زمانه‌ی مایند، شمّ درستی دارند که به آیینِ بودایی ذِن گرایش و کنش پیدا کرده‌اند که تصوّرش از ارتباط انسان و طبیعت تقریباً، بلکه تحقیقاً، عکس نگرش مسیحیّت است. ولی، آیینِ ذِن به همان شدّت و حدّتی تحت تأثیر تاریخ آسیا است که مسیحیّت تحت تأثیر تجربه‌ی غرب است، و من شک دارم که بتواند برای ما کارایی و قابلیّت اجراء داشته باشد.

احتمالاً ما باید در باب بزرگترین بنیاد ستیز تاریخ مسیحیّت، از زمان مسیح بدین سو، تأمّل کنیم؛ یعنی در باب قدّیس فرانسیس آسّیزی. معجزه‌ی طراز اوّل قدّیس فرانسیس این واقعیّت است که او، مانند بسیاری از پیروانِ دستِ چپیِ خود، بر سرِ دار و چوبه‌ی مرگ جان نداد. بدعت‌آوری او به حدّی واضح بود که یکی از رؤسای فرقه‌ی فرانسیسیان، یعنی قدّیس بوناونتورا[۱]، که مسیحی‌ای عظیم‌الشّأن و تیزبین بود، کوشید تا روایتهای نخستینِ مسلکِ فرانسیس را پنهان دارد. کلید فهم فرانسیس ایمان اوست به فضیلت فروتنی ـ نه صِرْفاً فروتنی فرد، بلکه فروتنی نوع بشر. فرانسیس میکوشید تا انسان را از مقام سلطنت بر عالَم به زیر کشد و نظامی تأسیس کند که در آن همه‌ی مخلوقات خدا با هم برابر باشند. در نظر او، دیگر، مورچه صِرْفاً موعظه‌ای برای تنبلان، و شعله نشانه‌ی تک و پوی جان آدمی برای رسیدن به وصال خدا نیست؛ حالا اینها برادرْ مورچه و خواهرْ شعله‌اند که، به همان نحوی که برادرْ انسان، به شیوه‌ی خاصّ خود، ستاینده‌ی خالق هستی است، به شیوه‌هایی خاصّ خود خالق هستی را میستایند.

بعدها، شارحان و مفسّران گفتند که فرانسیس، برای اینکه انسانهایی را که به مواعظ او گوش نمیسپردند توبیخ کرده باشد، برای پرندگان موعظه

---

۱. St. Bonaventura الاهیدان و فیلسوف مَدْرَسی ایتالیایی (۱۲۷۴ ـ ۱۲۲۱).

میکرد. [امّا] روایتها با این شرح و تفسیرها نمیخوانند: او از پرندگان کوچک مصرّانه میخواست که خدا را بستایند، و آنها، در جذبه‌های روحانی‌شان، بالهای خدا را بر هم میزدند و شادمانه جیک‌جیک میکردند. دیریست که قصّه‌های قدّیسان، بویژه قدّیسان ایرلندی، از رفتار آنان با حیوانات حکایت میکنند امّا، به گمان من، همیشه به این قصد که سیطره‌ی انسانی قدّیسان را بر این زبان‌بسته‌ها نشان دهند. [امّا] وضع فرانسیس فرق میکند. گرگ درنده‌ای به زمین اطراف گوبیّو[۱] در آپنن[۲] زیان میرساند. به نقل این قصّه، قدّیس فرانسیس با گرگ گفت و گو کرد و او را به خطا بودنِ راه و رسمی که در پیش گرفته است متقاعد کرد. گرگ توبه کرد، قدّیس‌وار از دنیا رفت، و در زمینی تبرّک یافته مدفون شد.

چیزی که سِر استیون رانسیمن[۳] آن را "آموزه‌ی فرانسیسی نَفْسِ حیوانی" میخواند بسرعت سرکوفته شد. به احتمال قوی، این آموزه، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، تاحدّی مُلْهَم بود از ایمان به تناسخ، که مورد اعتقاد کاتار[۴]های بدعتگزار بود که، در آن زمان، در ایتالیا و جنوب فرانسه فراوان بودند و احتمالاً آن را، در اصل، از هند اخذ کرده بودند. شایان توجّه است که درست در همان زمان، در حدود ۱۲۰۰، رگه‌هایی از تناسخ در یهودیّت غربی، یعنی در آیین قبّاله[۵]ی پرووانسی[۶]، نیز به چشم میخورند. امّا

---

1. Gubbio 2. Apennines

3. Sir Steven Runciman

٤. Cathar. کاتارها نام پیروان نهضتی است دینی که در سده‌های میانه شایع و معتقد به ثنویّت بود و از شبه جزیره‌ی بالکان به اروپای غربی راه یافت و در سده‌های یازدهم و دوازدهم تا انگلستان گسترده شد.

٥. *Cabbala*، یعنی تفسیر سرّی کتاب مقدّس در میان علمای یهود و بعضی از مسیحیان سده‌های میانه که در سده‌ی هفتم ظهور کرده و تا سده‌ی هیجدهم رونق داشته و در سده‌ی دوازدهم به اوج رواج خود رسیده است.

٦. Provençal. پرووانس از مناطق واقع در جنوب شرقی فرانسه و بر ساحل دریای مدیترانه است.

فرانسیس نه به تناسخ نفوس قائل بود، و نه به همه خدایی [= وحدت وجود]. نظرش درباره‌ی طبیعت و آدمی مبتنی بود بر نوع بی‌همتایی از همه روانمندانگاریِ جمیعِ موجودات، اعمّ از جاندار و بیجان، که غرض از آن حمد و ثنای خالق متعال آنها بود که، در عالیترین حالت فروتنی کیهانی، قالبِ جسمانی پذیرفت، در حال ناتوانی در آخور خفت، و به دار آویخته شد و جان داد.

نمیخواهم بگویم که بسیاری از امریکاییان این روزگار که دغدغه‌ی بحران زیست‌ـمحیطی ما را دارند میتوانند یا میخواهند با گرگها رایزنی کنند یا پرندگان را نصیحت کنند. ولی، بینظمی فزاینده‌ی کنونیِ محیطِ کره‌ی زمین فراورده‌ی فنّاوری و علم پویایی است که در همان جهان غرب سده‌های میانه نشأت میپذیرفتند که قدّیس فرانسیس به آن شیوه‌ی بدیع بر ضدّ آن میشورید. با قطع نظر از طرز تلقّیهای خاصّی نسبت به طبیعت که عمیقاً در اصول اعتقادی مسیحیّت ریشه دارند، نمیتوان رشد این فنّاوری و علم را، از لحاظ تاریخی، فهم کرد. این واقعیّت که اکثر مردم این طرز تلقّی‌ها را مسیحیانه نمیدانند ربطی به موضوع ندارد. هیچ مجموعه‌ی جدیدی از ارزشهای اساسی در جامعه‌ی ما مقبول نیفتاده است که بتواند جای ارزشهای اساسی مسیحیّت را بگیرد. از این رو، ما، تا زمانی که این اصل موضوع مسیحیّت را که طبیعت هیچ فلسفه‌ی وجودی‌ای جز خدمت به انسان ندارد طرد و ردّ نکنیم، کما فی السّابق، با بحران زیست‌ـمحیطی رو به وخامتی مواجه خواهیم بود.

بزرگترین انقلابیِ معنویِ تاریخِ غرب، قدّیس فرانسیس، چیزی را که، به گمان خودش، یک نگرش مسیحی بدیل به طبیعت و ربط و نسبت انسان با آن بود پیش نهاد: کوشید تا فکرتِ برابریِ همه‌ی مخلوقات، از جمله انسان، را جانشینِ فکرتِ حاکمیتِ بی‌حدّ و مرز انسان بر عالم کند. و شکست خورد. علم کنونی ما و فنّاوری کنونی ما به حدّی رنگ نخوتِ مسیحیّتِ

راست‌اندیشانه نسبت به طبیعت را دارند که از این دو، به تنهایی، هیچ راه‌حلّی برای بحران زیست‌ـمحیطی ما انتظار نمیتوان داشت. از آنجا که ریشه‌های گرفتاری ما تا حدّ فراوانی دینی‌اند، راه علاج نیز باید ذاتاً دینی باشد، چه آن را دینی بنامیم و چه ننامیم. باید سرشت و سرنوشت خود را بازاندیشی و از نو فهم کنیم. این حسّ عمیقاً دینی، و البتّه بدعت‌آمیزانه‌ی فرانسیسیان اوّلیّه که همه اجزاء طبیعت استقلال معنوی و روحانی دارند چه بسا راهی به ما نشان دهد. من پیشنهاد میکنم که فرانسیس را قدّیس محافظ طرفداران زیست‌ـمحیط تلقّی کنیم.

پرسشهایی برای پژوهش

۱. آیا با ارزیابی وایت موافقید که میگوید که الگوی سیطره‌ای که ما از یهودیّت و مسیحیّت برگرفته‌ایم موجب بحران زیست‌ـمحیطی ما شده است؟ بابهای ۳ـ۱ سِفْرِ تکوین را از نو مرور و آنها را با تحلیل وایت مقایسه کنید. آیا گزارش او تفسیر صحیحی از متن [سفر تکوین] هست یا نه؟

۲. جاذبه‌ی فرانسیس قدّیس در چیست؟ این قطعه بخشیست از "سرود برادر خورشید" فرانسیس قدّیس.[1]

سپاس توراست، خداوندا، همه‌ی آفریدگان تو را،
خاصّه، جناب برادر خورشید را
که روزست و از رهگذر او به ما روشنی ارزانی میداری.
سپاس توراست خداوندا، به پاسِ خواهر ماه و ستارگان،
که در آسمان، آنها را روشن، دوست داشتنی، و زیبا ساختی.
سپاس توراست، خداوندا، به پاسِ برادر باد،

---

۱. برگرفته از:
The Canticle of Brother Son, translated by R. J. Armstrong and I. Brady (New York: Paulist Press, 1982).

و به پاسِ هوای ابری و صاف، و هرگونه آب و هوا
که از رهگذر آنها به آفریدگانت قُوت میبخشی.
سپاس توراست، خداوندا، به پاسِ خواهر آب،
که بسی سودمند، فروتن، دوست‌داشتنی، و پاکدامن و بیپیرایه است.
سپاس توراست، خداوندا، به پاس زمین، که خواهر و مادر ماست،
که ما را زنده میدارد و بر ما فرمان میراند،
و میوه‌هایی گونه‌گون و گلها و سبزه‌هایی رنگارنگ به بار میاوَرَد.

شعر فرانسیس قدّیس تجسّم چه طرز تلقّی‌ای نسبت به محیط زیست است؟ آیا سودمندست؟ آیا حقیقت دارد؟ داوری خود را توضیح دهید.

-۳-

بنیان فرهنگی بحران محیطِ زیست ما[۱]

لوئیس دابلیو. مانکریف

لوئیس دابلیو. مانکریف جامعه‌شناسی است که سالیان دراز در گروه «پارک و امکانات تفریحی» دانشگاه ایالتی میشیگان[۲] تدریس کرد.

مانکریف، در این جوابیّه به مقاله‌ی لین وایت (متن ۲)، استدلال میکند که تحلیل وایت از این نکته‌ی اساسی غفلت میورزد که انسانها از آغاز دست‌اندرکار تغییر محیط خود بوده‌اند؛ و میپرسد: ‘‘اگر بحرانِ محیطِ زیستِ ما یک ’مشکل دینی‘ است، چرا دیگر بخشهای جهان نیز با همان مشکلات زیست‌محیطی مواجهند که ما، در جهان غرب، با

---

۱. این جوابیّه به مقاله‌ی لین وایت در *Science*, Vol. 170, pp. 508-512 (30 October 1970) منتشر شده است. پانوشتهای این جوابیه حذف شده‌اند.

2. Michigan

آنها آشنایی بسیار داریم؟ شرح موجّهتری از علل بحرانی که ما با آن روبرو‌ویم پیچیده است و با ماهیّت سرمایه‌داری، فنّاوری، مردم‌سالارسازی،[1] شهرنشینی، و فردگرایی سر و کار مییابد.“

صد سال پیش، در تقریباً هر جایی از ایالات متّحده‌ی آمریکا، آب آشامیدنی از نزدیک‌ترین جویبار یا نهر دورتر نبود. امروزه، در ایالات متّحده، به استثنای معدودی آبشخور که در کوههای مرتفع قرار دارند، نهری وجود ندارد که بتواند بدون اینکه موادّ شیمیایی به آن بیفزایند تشنگی انسان را بدون هیچ خطری فرو بنشاند. یکی از موجبات رضایت در زندگی شهرنشینان، در ایّام گذشته ـکه مدام ذکرش میرفت ـاین بود که عصرگاهان آرام و با تأنّی به گشت و گذار میپرداختند تا، در باغ ملّی‌ای که در همان حوالی بود یا در خیابانی خلوت و بی‌سر و صدا، هوای تازه‌ای تنفّس کنند. امروزه، در بسیاری از نواحی بزرگِ مادرشهری، پیدا کردن یک جای خلوت و بی‌سر و صدا و امن برای گشت و گذاری آرام و با تأنّی مشکلست و گاهی تنفّس هوای تازه محالست. این تفاوتها از تغییرات شگرفی پرده برمیدارند که در کیفیّت محیط زیست ما حاصل آمده‌اند.

ولی، قصد من، در این مقاله، این نیست که بر وجود بحران محیط زیست ارائه‌ی سند کنم، بلکه اینست که درباره‌ی بنیان فرهنگی چنین بحرانی بحثی داشته باشم. به ساختارهای نهادی، به عنوان جلوه‌های فرهنگ خودمان، توجّه خاص خواهم کرد.

سازمان اجتماعی

جی. او. هرتسلر،[2] در کتابش با عنوان نهادهای اجتماعی[3]، همه‌ی نهادهای اجتماعی را در نه مقوله‌ی کارکردی دسته‌بندی کرده است: (۱) اقتصادی و

---

1. democratization 2. J. O. Hertzler 3. *Social Institutions*

صنعتی، (۲) مربوط به زناشویی و خانواده، (۳) سیاسی، (٤) دینی و مذهبی، (٥) اخلاقی، (٦) مربوط به تعلیم و تربیت، (۷) ارتباطات، (۸) هنری، و (۹) بهداشت. فلسفه‌ی وجودی نهادها اینست که هر یک از این کارکردها را در همه‌ی فرهنگها، فارغ از مکان یا پیچیدگی نسبی آنها، به انجام رسانند. از این رو، جای تعجّب نیست که یکی از ملاکهای تحلیلی‌ای که انسان‌شناسان در مقام مطالعه‌ی فرهنگهای گوناگون به کار میگیرند تشابه و تفاوت نهادهای اجتماعی گوناگون از حیث شکل و اهمیت نسبی است.

کوششهایی انجام گرفته‌اند برای توضیح طرز تلقّیها و رفتاری که معمولاً با یک کارکرد نهادی پیوند دارند و این پیوند نتیجه‌یِ تأثیرِ یک عاملِ نهادیِ احتمالاً مستقلّ است. نمونه‌ی ماندگارِ چنین تحلیلی کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری نوشته‌ی ماکس وِبِر[۱] است. در این اثر مهمّ، وِبِر بخش عظیمی از رشد اقتصادی و صنعتی اروپای غربی و امریکای شمالی را به سرمایه‌داری منسوب میدارد که، به عقیده‌ی او، شکل اقتصادی‌ای بود که در نتیجه‌ی تعالیم دینی کالون[۲]، و بویژه جبرانگاری روحانی و معنوی او، ظهور کرد.

دانشمندان علوم اجتماعی، در سعی در جهتِ ارزیابیِ تأثیرِ تعلیمات و اعمالِ دینی و انگیزش اقتصادی بر یکدیگر و بر سایر رفتارها و اشکال نهادی، بسیار فعّال بوده‌اند. در این باب، اِل. وایت نظر داده است که طرز تلقّی بهره‌کشانه‌ای که باعث بخش عظیمی از بحران محیط زیست در اروپای غربی و امریکای شمالی شده است نتیجه‌ی تعالیم سنّت یهودی ـ مسیحی است که آدمی را برتر از همه‌ی مخلوقات دیگر تصوّر میکند و خلقت هر

---

۱. Max Weber جامعه‌شناس آلمانی (۱۹۲۰ ـ ۱۸٦٤). عنوان اصلی این کتاب، به زبان آلمانی، که در ۱۹۲۰ منتشر شد، اینست: *Die protestantische Ethik und der Kapitalismus des Geist*

۲. Calvin، اصلاحگر دینی پروتستان مذهب فرانسوی (۱٥٦٤ ـ ۱٥۰۹).

چیز دیگر را برای خاطر استفاده و التذاذ آدمی میداند. وایت تا بدانجا پیش میرود که ادّعا میکند که یگانه راهِ کاستن از بحران زیست ـ محیطی‌ای که ما الآن با آن مواجهیم اینست که "این اصل موضوع مسیحیّت را که طبیعت هیچ فلسفه‌ی وجودی‌ای جز خدمت به انسان ندارد طرد و رد کنیم."
اظهارات استاد وایت، مانند افکار دیگری که جدید و بدیع مینمایند، آهسته آهسته در محافل علمی انتشار و مقبولیّت گسترده‌ای یافته‌اند، و شاهدش مقاله‌ایست که همین امسال در *New York Times* به قلم ای. بی. فیسک[1]، که نویسنده‌ای دینی است، انتشار یافته است. در این مقاله، به این واقعیّت توجّه شده است که چندین الاهیدان و گروه الاهیّاتی بارز این مقدّمه‌ی اساسی را پذیرفته‌اند که آموزه‌ی یهودی ـ مسیحی در خصوص ربط و نسبت آدمی با بقیّه‌ی عالم ریشه‌ی بحران محیط زیست غرب است. نظر من اینست که قبول عامّ چنین تبیین ساده‌انگارانه‌ای، در این جا، بیشتر براساس هوا و هوس است، تا براساس واقعیّت.

قطعاً، از این بیان وایت ایرادی نمیتوان گرفت که "زیست ـ محیط انسانها تحت تأثیر عمیق باورهایی است که درباره‌ی سرشت و سرنوشت خود دارند ـ یعنی تحت تأثیر دین." ولی، قائل شدن به اینکه دین مهمترین عاملِ مؤثّر در رفتار آدمی با محیط زیست است بسی فراتر از مفادِ داده‌هایی است که او برای اثبات این حکم بدانها استشهاد میکند. مثلاً، خود وایت، در همان اوائل مقاله‌اش، خاطرنشان میکند که قرائن و شواهدی داریم دالّ بر این رأی که انسان از قدیم الأیّام در کار ایجاد دگرگونیهای شگرفی در محیط زیست خود بوده است. اگر این سخن درست باشد، و قرائن و شواهدی داریم بر اینکه درستست، نافی این رأی خواهد بود که فقط دین یهودی ـ مسیحی فرهنگهایی را که در آنها شکوفا میشود مستعد میکند که با بیمُبالاتی از منابع طبیعی خود بهره‌کشی کنند. مثالهایی که خود وایت میاورد قول او را به طرز

1. E. B. Fiske

چشمگیری تضعیف میکنند. خاطرنشان میسازد که احتمالاً هم مداخله‌ی انسانها در طغیان ادواری آبریز رود نیل و هم روش fire-drive انسان پیشاتاریخی در شکار موجبِ دگرگونیهای "بی‌رحمانه"ی مهمی در محیط زیست آدمی شده‌اند. و عدم تأثیر دین یهودی-مسیحی در این موارد آشکارست.

به نظر معقول میرسد که تصدیق کنیم که نقشی که دین در ارتباطات انسان با انسان و انسان با محیط زیست ایفاء میکند اینست که نظام بسیار وسیعی از باورها و رفتار مجاز تأسیس میکند و نظامی از پاداشهای اجتماعی و معنوی برای کسانی که همساز باشند و نیز نظامی از ضمانت اجراءهای منفی برای افراد یا گروههایی که به حریم اموری که از لحاظ دینی ناپذیرفتنی‌اند نزدیک شوند یا از آن درگذرند تنظیم میکند و بدان متوسّل میشود. به تعبیر دیگر، زمین بیس‌بالی را که در آن این بازی باید انجام گیرد تعیین میکند، و، به اقتضای خود طبیعت این زمین، پاره‌ای از انواع بازیها نمیتوانند در آن انجام گیرند. ولی خود آن قسم بازی‌ای را که بالمآل شکل میگیرد زمین بیس‌بال تعیین نمیکند. مثلاً، در هر کجا که جاندارانگاری مبنای عمل باشد احتمال نمیرود که معتقدان به این عقیده اشیاء طبیعی را بیجهت و یکی پس از دیگری نابود کنند، زیرا چنین کاری به معنای به جان خریدنِ خطرِ مجازاتهای معنوی و اجتماعی خواهد بود. ولی، این واقعیّت که یک فرهنگ دیگر موجودات روحانی را به اشیاء طبیعی پیوند نمیدهد بدین معنا نیست که چنین فرهنگی، بدون استثناء با خشونت از منابع خود بهره‌کشی خواهد کرد؛ بلکه فقط بدین معناست که محدودیّتهای اجتماعی و روانشناختی کمتری بر ضّد چنین عملی وجود دارند.

در باقی این مقاله، مجموعه‌ی دیگری از فرضیّه‌ها را عرضه میدارم که مبتنی بر متّغیرهای فرهنگی‌اند و، به نظر من، از بحران محیط زیستی که ما الان با آن روبه‌روییم تبیین موجّهتر و قابل دفاع‌تری ارائه میکنند.

هیچ فرهنگی نتوانسته است از گرایشهای خودمدارانه‌ی انسانها یکسره جلو گیرد. از این گذشته، در همه‌ی فرهنگها سلسله‌ی مراتبی از شأن و منزلت مناصب و ارزشها وجود دارد که در آن گروههای خاصّی تا اندازه‌ای یا یکسره از دسترسی به این اهدافی که مطلوبیّت هنجاری دارند محروم میمانند. از لحاظ تاریخی، در بیشتر فرهنگها، اختلاف و تفاوت میان "اغنیا"، و "فقرا"، عظیم بوده است. خیل عظیم انسانهای بسیار فقیر غالباً ثروت آن معدود انسانهایی را که وسائل تولید را در اختیار داشته‌اند پدید میاورده‌اند؛ و در جاهایی که کمبود عرضه برآورده نشدن تقاضا از واقعیّتهای اقتصادی بوده‌اند چه‌بسا از این وضع گریز و گزیری هم نبوده است. با اینهمه، اشتیاق به یک "زندگی بهتر" اشتیاقیست که همه‌ی انسانها دارند؛ یعنی اشتیاق به نیل به مناصبی که شأن و منزلت والاتری دارند و حصول اهداف مطلوبی که فرهنگ جامعه مشخّصشان کرده است در میان همه‌ی جوامع مشترک است.

تجربه‌ی جهان غرب

در غرب، دو انقلاب مهمّی که در سده‌های هیجدهم و نوزدهم به وقوع پیوستند سرنوشت سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی غرب را بکلّی تغییر جهت دادند. تا همین اواخر، این دو نوع انقلاب به غرب اختصاص داشتند. انقلاب فرانسه آغاز ایجاد مردمسالاری در سطحی گسترده بود. به تعبیر دقیقتر و روشنتر، این انقلاب توزیع مجدّد وسایل تولید و تقسیم جدید منابع طبیعی و انسانی‌ای را که جزء لازم فرایند تولیدند در پی داشت. در نتیجه، برای پویایی اجتماعی راههای تازه‌ای گشوده شد، و این امر نظراً امکان دسترسی انسانهای بیشتری را به ثروت بیشتری فراهم آورد. اگر چه این انقلاب تا اندازه‌ای، در هیأت سرنگون کردنِ نظارت و هدایت نهادهای قاعدتاً مسیحی و نابود ساختن سیطره‌ی خدا بر اذهان و نفوس انسانها انجام گرفت، با اینهمه، سطحی‌نگری خواهد بود اگر قائل شویم که مسیحیّت در این

انقلاب تأثیری نداشت. از هر چه بگذریم، بالأخره تعلیمات کتاب مقدّس یکی از نافذترین اقوال درباب کرامت انسان و ارزش فرد است.

در تقریباً همان زمان، امّا در دوره‌ای گسترده‌تر، یک نوع انقلاب دیگر، عمدتاً در انگلستان، درحال وقوع بود. چنانکه وایت به وجهی بسیار نیکو خاطرنشان میکند، این پدیده، که با شماری از نوآوریهای فنّاورانه آغاز گشت، سرانجام با علوم طبیعی پیوند یافت و نرم نرمک ویژگیهایی پیدا کرد که تاامروزه حفظ کرده است. با این انقلاب، توانایی تولید هر کارگر چندین برابر توانایی قبل از انقلاب او شد. وانگهی، تولید کالاهایی که سابقاً در سطح تجاری قابل‌تولید نبودند امکانپذیر شد.

بعدها، با درهم‌آمیختگی آرمانهای مردمسالارانه و فنّاورانه، ثروتی که افزایش یافته بود بتدریج به صورتی منصفانه‌تر در میان مردم توزیع شد. افزون بر این، وقتی که، در فرایند تولید، نسبت سرمایه به زمین افزایش یافت و تقاضای کارگران برای کار در کارخانه‌ها بیشتر شد، ساکنان پرشمار مناطق دورافتاده‌ی کشاورزی آهسته‌آهسته در شهرهای صنعتیِ در حال شکلگیری تجمّع یافتند. صحنه برای ظهور اوضاع و احوالی که اکنون در جهان غرب وجود دارد آماده شد.

مقارن با افزایشِ ثروتِ بخش عظیمی از جمعیّت، که تعدادشان دم‌به‌دم بیشتر میشود، عموماً افزایش تقاضا برای کالاها و خدمات پدید میاید. پیامد فرعی و متعارف این وفور نعمت ضایعات و زواید فرایندهای تولید و مصرف است. از بین بردن این ضایعات و زواید را تجمّع عظیم تولیدکنندگان زباله‌های فراوان در مناطق شهری پیچیده‌تر کرده است. در این اوضاع و احوال، این شعار که "رقیق‌شدگی راه‌حلّ آلودگی است."[1] از محکّ زمانه سرفراز بیرون نمیاید، زیرا حجم این زباله‌ها بیش از آن است که خود نظام

---

۱. لطف ادبی این شعار در اصل انگلیسی آن حسّ میشود: Dilution is the solution to pollution

بتواند از طریق طبیعی آنها را در خود مستحیل کند و بپالاید. با افزایش جمعیّت، افزایش تولید، افزایش تجمّعات شهری، و افزایش متوسّط درآمدهای واقعی، در مدّتی بیش از صد سال، جای تعجّب نیست که محیط زیست ما، در مستحیل ساختن آشغالها و فضولات ما، شکست فاحشی متحمّل شده است.

وضع و حال امریکا

مهاجرنشینهای انگلستان و فرانسه در آمریکای شمالی در اخذ و اقتباس نوآوریهای فنّی و اجتماعی‌ای که در سرزمینهای آباء و اجدادی خودشان به وقوع میپیوستند چُسْت و چابک بودند. از این رو، جای تعجّب نیست که، در این مهاجرنشینها، از همان اوائل، گرایش به ایجاد یک پایگاه صنعتی و تولیدی مشهود است. گرایشی شدید به ایجاد مردمسالاری نیز، بسیار زود، در جریان نبرد برای ملّیّت، جلوه‌گر شد. در واقع، تیسل‌ویت[1] به اهمّیّت مفهوم مردمسالاری، به صورتی که در تفکّر فرانسویان شکل یافته بود، برای بانیان حکومت مشروطه در این مهاجرنشینها اشاره میکند.

از زمان فروپاشی امپراتوری روم، مالکیّت منابع و ذخائر در جهان غرب، در اصل، به خانواده‌ی سلطنتی یا کلیسای کاتولیک رومی تفویض شد، که، به نوبه‌ی خود، اختیار منابع و ذخائر ارضی را به باجگزارانی واگذار میکردند که با سلطان پیمان وفاداری بسته بودند. مفهوم مالکیّت خصوصی، با کندی بسیار، و در طیّ سده‌های میانه، در اروپا ظهور کرد و سرانجام به مفهوم مِلْکِ طلق تبدّل یافت.

ولی، در امریکا، غرض از سیاست ملّی، از همان آغاز، این بود که مالکیّت زمین و سایر منابع و ذخائر طبیعی به شهروندان منتقل شود. تامس

1. Thistlewaite

جفرسن[۱]، احتمالاً، در متبلور کردن این فلسفه در دل ملّت جدید [امریکا] بیش از هر کس دیگری تأثیر داشته است. او بر این عقیده بود که جامعه‌ای کشاورزی که از زمینداران کوچک فراهم آمده باشد استوارترین شالوده را برای بنای یک ملّت.تدارک میبیند. این مفهوم تا زمان حاضر مورد تأیید بوده است و، علی‌رغم فشارهای اقتصادی فزاینده‌ی سالهای اخیر، برنامه‌های دولتی‌ای که مزارع خانوادگی سنّتی را تشویق کرده‌اند مؤیّد آن بوده‌اند. این نکته با موضوع این مقاله ربط واضحی دارد، زیرا توضیح میدهد که چگونه منابع و ذخائر طبیعی ملّت بتدریج از حیطه‌ی اختیار معدودی اشرافزاده بیرون رفتند و در اختیار شهروندان بسیاری قرار گرفتند؛ و چگونه تصمیماتی را که بالمآل موجب فساد و تباهی محیط زیست میشوند فقط اعضای انجمن شهر و مهندسان شهرسازی نمیگیرند، بلکه میلیونها انسانی میگیرند که مالک منابع و ذخائر طبیعی مایند. این مصداق مردمسالاری است!

هماوردجویی مرزها

شاید مهمّترین تفسیر از تاریخ امریکا مدّعای فردریک‌جکسن ترنر[۲] بوده که مورد نقدهای فراوان واقع شده و حاکیست از اینکه مرز غرب مهمّترین عامل در شکلگیری جوامع ما [غربیان] بوده است. به عین تعبیر خود او:

> اگر کسی بخواهد بفهمد که چرا ما امروزه یک ملّت‌ایم، نه مجموعه‌ای از ایالتهای مجزّا از هم، باید این ثبات و استحکام اقتصادی و اجتماعی

---

۱. Thomas Jefferson رجل سیاسی امریکایی و سومین رئیس جمهور ایالات متّحده‌ی امریکا در فاصله‌ی سالهای ۱۸۰۹-۱۸۰۱ و تهیّه‌کننده‌ی «اعلامیّه‌ی استقلال» (۱۸۲۶-۱۷۴۳).

2. Frederick Jackson Turner

مملکت را مورد مطالعه قرار دهد.
... تأثیر مرز سرخپوستها، به عنوان عاملی ثبات‌آور و استحکام‌بخش، در تاریخ ما اهمّیت دارد.

او همچنین مسلّم فرض میکند که این ملّت مجموعه‌ای از هماوردجوییهای مرزی را تجربه کرده که به صورت امواج پیاپی این قارّه را در نوردیده‌اند؛ و عبارت بوده‌اند از مرز سیّاحان و تاجران، مرز سرخپوستان، مرز رمه‌های گاوان، و سه مرز کشاورزی مجزّا. مدّعای او را میتوان چنان گسترده کرد که بتواند دوره‌ی گسترش‌طلبی تاریخ ما [امریکاییان] در پاناما، کوبا، و فیلیپین را، به عنوان نیاز به استمرار هماوردجویی مرزها، تفسیر کند.

اخگرهای فکری ترنر نقطه‌ی عزیمتی فراهم میاورند برای پیشنهاد دوّمین متغیّری که در تحلیل بنیان فرهنگی بحران محیط زیست ایالات متحّد به کار میاید. به محض اینکه این ملّت شروع به پیشروی در جهت غرب کرد، مهاجران با موانع بسیاری مواجه شدند، از جمله: یک نظام حمل و نقل ابتدائی، سرخپوستان متخاصم، و فقدان امنیّت جسمانی و اجتماعی. بسیاری از مرزنشینان، بخصوص کشاورزان خرده‌پا، خیلی از منابع و ذخائر طبیعی‌ای را که الآن دارای ارزش فراوان تلقّی میشوند، در اصل، بیشتر مانع قلمداد میکردند تا مال و نعمت. جنگلها را میبایست زدود و از میان برداشت تا کشاورزی امکانپذیر شود. باتلاقها میبایست خشک شوند. رودها میبایست مهار شوند. حیات وحش غالباً، افزون بر اینکه یک منبع تغذیه بود، تهدیدی رقابت‌جویانه بود. علفزار مایه‌ی دردسر تلقّی میشد ـ و باید به آتش کشیده میشد، شخم‌زده میشد، یا به هر نحو دیگری نابود میشد تا استفاده‌ی "مطلوب" از زمین امکانپذیر شود.

شکّ نیست که بخشی از این طرز تلقّی حاصلِ پایان‌ناپذیر دانستن این منابع و ذخائر بود. از هر چه بگذریم، بالاخره، اگر بخشی از جنگل به آتش کشیده میشد تا برای کشاورزی آماده شود، وضع چندان فرقی نمیکرد، زیرا

باز هم جنگلهای فراوانی وجود داشت که به سهولت بسیار میشد در اختیار گرفت. تصادفی نیست که "نخستین جنبش حفاظت محیط زیست" در حدود ۱۸۹۰ کم‌کم ظهور کرد. در این زمان، استقرار در مرز تقریباً کامل شده بود. با گذشت دورانِ مرز-در تاریخ امریکا، کم‌کم در ذهن مردم این اندیشه جوانه زد که منابع و ذخائر ما، در واقع، پایان‌پذیرند. فهم این نکته، نخستین بار، در فلسفه‌ی جدید حکومت ملّی ما در قبال مدیریّت منابع و ذخائر طبیعی، تحت هدایت تئودور روزولت[۱] و گیفرد پینشو[۲]، نمایان شد. سموئل هیز[۳] این جنبش را با عنوان ظهور یک "انجیل کارآیی" جدید در مدیریّت و به کارگیری منابع و ذخائر طبیعی ما وصف کرده است.

وضع کنونی امریکا

آمریکا مصداق اتمّ و اکمل چیزی است که وقتی که مردمسالاری، فنّاوری، شهرنشینی، رسالت سرمایه‌دارانه، و دشمنی (یابیتفاوتی) نسبت به محیط زیست طبیعی با هم بیامیزند روی میدهد. خصیصه‌ی وضع کنونی سه ویژگی بارز است که نافی وجود راه‌حلّ سریعی برای این بحران قریب‌الوقوع‌اند: (الف) فقدان جهتیابی اخلاقی شخصی در باب سلوک ما با منابع و ذخائر طبیعی‌مان، (ب) ناتوانی نهادهای اجتماعی ما در تعدیل این فشار، و (ج) ایمان پایدار به فنّاوری.

نخستین ویژگی فقدان جهتیابی اخلاقی شخصی است. وقتی که ممکنست مدیر یک شرکت به جهت اختلاس محکوم به حبس شود امّا به جهت اینکه، با بی‌اعتنایی به قوانین مربوط به کاهش آلودگی، سودِ شرکت را افزایش

---

۱. Theodore Roosevelt، بیست و ششمین رئیس جمهور ایالات متّحده‌ی امریکا در فاصله‌ی سالهای ۱۹۰۹-۱۹۰۱، (۱۸۱۹-۱۸۵۸).

۲. Gifford Pinchot، رجل سیاسی محافظه کار امریکایی (۱۹٤٦-۱۸٦٥).

3. Samuel Hays

داده است تبریک و تهنیت بشنود، معلوم میشود که اختلاف‌نظر اخلاقی در کار است. اینکه ممکنست، روی هم‌رفته، زیان عمل دوم برای جامعه بینهایت بیش از عمل اوّل باشد غالباً حتّا مورد توجّه قرار نمیگیرد.

این اصل اخلاقی که ما باید با دیگران چنان رفتار کنیم که خوش داریم که با ما رفتار کنند، در اینجا نیز، مثل همیشه، دستورالعمل مناسبی به نظر میاید. اینکه این تعلیم بندرت به گوش میخورد و اینکه مصادیق عملی شدنش باز هم نادرترند به ما در ایضاح این مطلب کمک میکنند که چگونه یک شهر میتواند، بدون اینکه ذرّه‌ای عذاب وجدان احساس کند، فاضلاب خود را به یک نهر بریزد، ولَوْ این کار خسارات جبران‌ناپذیری به این منبع وارد کند و بر هزینه‌ی شهرهای فرودست این نهر که از آب آن استفاده میکنند بشدّت بیفزاید. چنین طرز تلقّیهایی به هیچ فرهنگ واحدی منحصر نیستند. به نظر میرسد که گرایشی تقریباً جهانشمول به بیشینه‌سازی منافع شخصی و اشتیاقی گسترده به انتقال هزینه‌های تولید به جامعه برای پیشبرد غایات فردی درکار است.

بیشکّ، بخش عظیمی از این رفتار نتیجه‌ی جهل و غفلت است. اگر دستگاههای حسابداری ما در محاسبه و برآورد زیان اینگونه بی‌مسؤولیّتیها، هم برای نسل کنونی و هم برای کسانی که محیط زیستی را که ما پدید میاوریم به ارث خواهند برد، کارآیی بیشتری میداشتند، بدون شک، در جهت اجبار به پیروی از موازینی که غرض از آنها حراست از منابع و ذخائر و حفظ محیط زیست است گامهایی برداشته میشد. و شاید اگر هزینه‌های کلّ معلوم میشد، ما میتوانستیم خوشبختانه حدس بزنیم که مردم داوطلبانه‌تر از آن موازین پیروی خواهند کرد.

دومین ویژگی وضع کنونی ما همان ناکارآییهای نهادی است نقلست که "آنچه به همه کس تعلّق دارد به هیچ‌کس تعلّق ندارد." به نظر میرسد که این ضرب‌المثل با مسأله‌ای که ما در حال بحث از آنیم مناسبت خاصّی داشته

باشد. چون بخش بسیار بزرگی از محیط زیست ما به وضوح هر چه تمامتر بوفور یافت میشود این محیط زیست کالایی رایگان تصوّر میشود. هوا و آب نمونه‌های بسیار خوبی‌اند. لااقلّ به دو دلیل، در مورد استفاده و سوءاستفاده از این دو منبع آزادیهای فراوانی داده شده است. دلیل اوّل اینکه معمولاً این دو منبع را، در قیاس با سایر منابع طبیعی، دارای ارزش اقتصادی کمتری دانسته‌اند، مگر در مواردی که کمیابی فوق‌العاده‌ی آنها عوامل محدودکننده‌ای را الزام کرده است. و دلیل دوم اینکه در مورد منابعی که [مانند هوا و آب] با مکان ثابتی پیوند ندارند تثبیت حقّ استفاده مشکلترست.

دولت، به عنوان نهادی که نماینده‌ی منافع مشترک همه‌ی شهروندان خود است، تاکنون، با دهها مصوّبه‌ی قانونی و احکام قضائی عدیده که به او اختیار میدهند که استفاده از منابع و ذخائر طبیعی را سروسامان بخشد، به این وضع واکنش نشان داده است. ولی قاطعیّت در عمل، تاکنون، عموماً در کار نبوده است. این عدم قاطعیّت را نمیتوان فهم کرد، مگر اینکه دریابیم که الگوهای ساده‌انگارانه‌ای که تعارض را تعارض میان معدودی ذی‌نفوذ قدرتمند و "خَلق" تصویر میکنند یکسره ناکارآمدند. بخش بسیار بزرگی از کلّ شهروندان در فساد و تباهی محیط زیست دخیل و مقصّراند. مسؤولیّت طیف وسیعی دارد و از هیأت رئیسه و مدیران یک شرکت سودآور، که ممکنست بخواهند که، بدون اینکه مجازات شوند، در رودخانه‌ای آلودگی حرارتی[1] پدید آورند، گرفته تا شهروند عادی که، برای اینکه جلوی افزایش مالیاتهای خود را بگیرد، بر ضدّ انتشار اوراق قرضه‌ای که برای بهبودِ کارآییِ نظامِ بهداشتِ شهر منتشر میشوند رأی میدهد، همه را شامل میشود.

---

۱. مراد از "آلودگی حرارتی" اینست که مایعات یا هوای گرم را یک نیروگاه صنعتی یا هسته‌ای در دریاچه یا رودخانه یا امثال اینها تخلیه کند و این کار دمای آب را به حدّی بالا بَرَد که بر چرخه‌های زندگی در آب اثر گذارد و تعادل زیست ـ محیطی را بر هم زند.

وسعت بی‌مسؤولیّتی در میان افراد و نهادها را میتوان نوعی مردود شدن، در طیفی که از افراد بسیار بی‌مسؤولیّت شروع و به افراد تلویحاً مسؤول ختم میشود، تلقّی کرد. وقتی که، با هر دگرگونی‌ای در جهت خطّ‌مشی مربوط به منابع و ذخائر، پایگاهی چنین وسیع از منافع مورد تهدید واقع میشود، جای تعجّب نیست، اگر چه جای تأسّف هست، که دولت تا بدین حدّ دودل و غیرقاطع بوده است.

سومین ویژگی وضع کنونی در امریکا ایمان پایدار به فنّاوری است. بسیار واضح است که این که فنّاوری میتواند بر تقریباً هر مشکلی فائق آید در جامعه‌ی غرب فکرتی فراگیر است. این خوشبینی، علی‌رغم وجود قرائن و شواهد محکم بر اینکه بخش بزرگی از فنّاوری بشر، وقتی که مورد سوءاستفاده واقع شده، نتایج زیانباری، مخصوصاً در درازمدّت، به بار آورده است، همچنان برقرار است. استدلال [این خوشبینان] قریب به این مضمون است که: "بالاخره، ما به ماه سفر کرده‌ایم. کلّ کاری که باید بکنیم تخصیص پول و نیروی فکری کافی است و، در این صورت، هر مسأله‌ای را میتوانیم حلّ کنیم."

هم جالب نظر و هم هشداردهنده است که بسیاری از مردم فنّاوری را تقریباً چیزی خارج از ضبط و مهار انسانی میدانند. ریکوور[1] این نکته را بدین صورت بیان کرده است:

> نگرانم از اینکه ما را تهیّه‌کنندگان فنّاوری، به این سرعت و سهولت، وادار کرده‌اند که اجازه دهیم که به اصطلاح "پیشرفت" زندگیهایمان را دگرگون سازد، بدون اینکه بکوشیم تا آن را تحت ضبط و مهار آوریم ـ گویی فنّاوری از نیروهای مقاومت‌ناپذیر طبیعت است که ما باید برّه‌وار رام و مطیع او باشیم.

---

1. Rickover

و، در ادامه، میافزاید:

مهمّست که طرز تلقّی انسانگرایانه‌ای نسبت به فنّاوری داشته باشیم؛ بوضوح دریابیم که فنّاوری، چون فرآورده‌ی کوشش انسانهاست، جز خدمت به انسان هدف مجاز و مشروع دیگری نمیتواند داشت: آن هم عموم انسانها، نه صِرْفاً بعضی از انسانها: نسلهای آینده، نه صِرْفاً کسانی که فعلاً میخواهند کسب منفعت و مزیّت کنند: انسان از حیث تمامیّت انسانیّتش که همه‌ی منافع و نیازهای توبرتوی او را در برمیگیرد، نه صِرْفاً یک علقه‌ی خاصّ او را. فنّاوری را، اگر از نظرگاه انسانگرایانه بنگریم، غایت فی‌نفسه نمیبینیم، بلکه آلتی میبینیم برای نیل به غایتی که آن غایت را خودِ آدمی، بروفق قوانینی که در جامعه‌اش حاکمند، تعیین میکند.

کوتاه سخن آنکه ارزش فنّاوری را درک کردن یک چیز است، و آن را منجیِ محیطِ زیستِ خود دیدن ـ که ما را علی‌رغم خواست خودمان نجات خواهد داد ـ چیزی یکسره متفاوت است.

نتیجه‌گیری

به نظر میرسد که مردمسالاری، فنّاوری، شهرنشینی، افزایش ثروت فردی، و طرز تلقّی تجاوزگرانه نسبت به طبیعت عواملی‌اند که با بحران محیط زیست که اکنون جهان غرب با آن مواجه است ربط و نسبت مستقیم دارند. احتمالاً، سنّت یهودی ـ مسیحی در سرشت هر یک از این عوامل تأثیر داشته است. ولی، سنّت دینی را یک مؤلّفه‌ی فرهنگی مجزّا دانستن و بر این عقیده رفتن که این سنّت یگانه "ریشه‌ی تاریخی بحران زیست - محیطی ما" است قول گستاخانه‌ای است که مؤیّد تاریخی یا علمی چندانی ندارد.

این سخن که یگانه وضع و حال فرهنگی عمده‌ای که بحران محیط زیست

ما را پدید آورده است تعالیم یهودی ـ مسیحی است از پاسخگویی به چند پرسش دشوار پرهیز میکند، مثلاً: آیا کسانی که منابع و ذخائر فرهنگهای غیرمسیحی را در اختیار خود دارند [در قیاس با مسیحیان] کمتر گرایش دارند به اینکه در وفور نعمتی بی‌حدّ و حصر، که با مراتب بالایی از اسرافکاری و ضایعات و فضولات و مصرف بی‌رویّه و بد ملازمه دارد، زندگی کنند؟ اگر فرهنگهای غیر از فرهنگ یهودی ـ مسیحی همین مراتب از بهره‌وری اقتصادی، شهرنشینی، و میانگین بالای درآمد خانوار را میداشتند، شاهد و قرینه‌ای هست که دلالت کند که این فرهنگها، به صورتی که فرهنگ ما طبیعت را مورد استثمار یا بی‌اعتنایی قرار داده است، عمل نمیکردند؟

اگر بحرانِ محیطِ زیستِ ما یک "مشکل دینی" است، چرا دیگر بخشهای جهان نیز، به درجات مختلف، با همان مشکلات محیط زیستی مواجهند که ما، در جهان غرب، با آنها آشنایی بسیار داریم؟ به آسانی میتوان دید که علم و فنّاوری‌ای که نخستین بار، در غرب، به مقیاس وسیع رشد یافتند در جاهای دیگر نیز اخذ و اقتباس شده‌اند. [امّا] سنّت یهودی ـ مسیحی، به عنوان [به عقیده‌ی وایت] نیای پدیدآورنده‌ی علم و فنّاوری، به همان حدّ اخذ و اقتباس نشده است. پس، همه‌ی سخنی که وایت به نحو قابل‌دفاعی میتواند گفت اینست که غرب نخستین بار علم و فنّاوری جدید را پدید آورد؛ و این سخن درباره‌ی منشأ یا وجود یک نظام اخلاقی خاصّ در قبال محیط زیست ساکتست.

جان کلام اینکه وایت این الگوی ساده را پیش نهاده است:

I ← II ← III

سنّت یهودی ـ مسیحی علم و فنّاوری فساد و تباهیِ محیط زیست

نظر من، در این مقاله، این بوده است که تعالیم یهودی ـ مسیحی، حدّاکثر، فقط تأثیری غیرمستقیم بر طرز تلقّی و رفتار ما نسبت به محیط زیست داشته‌اند. الگو را میتوان بدین صورت ترسیم کرد:

I	II	III	IV
سنّت یهودی ـ مسیحی	۱. سرمایه‌داری (همراه با رشد علم و فنّاوری که ملازم آن است) ۲. ایجاد مردمسالاری	۱. شهرنشینی ۲. افزایش ثروت ۳. افزایش جمعیّت مالکیّت فردی منابع و ذخائر	فساد و تباهی محیط زیست

حتّا در این الگو، پیوند میان سنّت یهودی ـ مسیحی و متغیّرهای وابسته‌ی پیشنهاده، قطعاً، از کمترین پشتوانه‌ی تجربی برخوردارست. کافیست به انبوهی از نقدهای تمام و کمالی که بر نتیجه‌گیریهای وِبِر در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری وارد آورده‌اند نظری بیفکنیم تا سستی این پیوند را دریابیم. مراحل دوم و سوم این الگو در میان بسیاری از بخشهای جهان مشترکند؛ امّا مرحله‌ی اوّل چنین نیست.

جین میر[1]، دانشمند برجسته‌ی علوم تغذیه، درباره‌ی بنیان فرهنگی بحران محیط زیست ما، نتیجه‌گیری درخوری عرضه کرده است:

> در چین، با ۷۰۰ میلیون انسان فقیر، محیط زیست چه بسا وضع بدی داشته باشد، امّا ۷۰۰ میلیون چینی ثروتمند، به چشم بر هم زدنی، چین را به ویرانی خواهند کشاند ... ثروتمنداند که محیط زیست را ویران میکنند ... جای بسیار بیشتری میگیرند، از هر یک از منابع و ذخائر طبیعی بیشتر مصرف میکنند، زیست ـ محیط را بیشتر میاشوبند، چشم‌انداز را ریخته پاشیده میکنند و آلودگی بیشتر به بار میاورند.

پرسشهایی برای پژوهش

۱. نظر مانکریف درباره‌ی بحران محیط زیست ما چیست؟

1. Jean Mayer

۲. نظر مانکریف درباره‌ی موضع وایت چیست؟ با نقد او بر موضع وایت موافقید؟

۳. میتوانید تصوّر کنید که وایت چه جوابی به مانکریف خواهد داد؟

– ۴ –

طرز تلقّی مبتنی بر خلافت یهودی-مسیحی نسبت به طبیعت[1]

پتریک دوبل

پتریک دوبل دانشیار و سرپرست «گروه تحصیلات تکمیلی مسائل عمومی» در دانشگاه واشینگتن[2] در سئیتل[3] است.

دوبل با این مدّعای وایت موافق نیست که طرز تلقّی مسیحیّت نسبت به طبیعت از مقوله‌ی نخوت و حکومت ("حاکمیت بی‌حدّ و مرز بر عالَم") است؛ و قائلست که طرز تلقّی یهودی-مسیحی نوعی اخلاق خلافت است و میراث دینی ما، درباب طبیعت، به فروتنی نسبت به خدا، و نه نخوت، حکم میکند.

اخیراً، در یکی از کتابفروشیهای محلّه‌مان، گشتی زدم و، از قفسه‌ی "زیست-محیط"، چند تا از کتابهای عمومیتر را برداشتم؛ و، با نگاهی اجمالی به فهرست مطالب و نمایه‌ی سیزده کتاب، دیدم که نه تا از آنها به مسیحیّت"، "کتاب مقدّس" یا "سنّت یهودی-مسیحی" اشاره دارند. با بررسی دقیقتر مطالب این کتابها، متوجّه شدم که هفت تا از آنها ارزشهای خاصّ مسیحی یا مبتنی بر کتاب مقدّس را "علل" مهمّ بحران زیست-محیط میدانند و، بدین

---

۱. این مقاله، با کسب اجازه، از (The Christain Century (October 12, 1977 تجدید طبع شده است.

2. Washington 3. Seattle

سبب، مورد انتقاد قرار میدهند.

بیش از نیمی از این کتابها به مقاله‌ای ارجاع میدادند، به قلم لین‌وایتِ پسر، و با عنوانِ "ریشه‌های تاریخی بحران زیست-محیطی ما."[1] وایت، در این مقاله‌ی موجز، بی سند و مدرک، و ساده‌انگارانه، میگوید که ریشه‌ی کلّ این مشکل در "این اصل موضوع مسیحیّت که طبیعت هیچ فلسفه‌ی وجودی‌ای جز خدمت به انسان ندارد"[2] نهفته است. به گفته‌ی وایت، مسیحیّت، از میل وافر مسیحیان به قطع بیشه‌زارهای مقدّس دروئیدها[3] گرفته تا برآمدن "علم جدید از الاهیّات طبیعی"، "نخوت نسبت به طبیعت" و "حاکمیّت بی‌حدّ و مرز بر عالَم" را در غرب پی ریخت.

تقریباً همه‌ی بیانات شبیه این وامدارِ وایت‌اند؛ و حتّا همان مثالها را ذکر میکنند: اندوه بر نابودی بیشه‌زارهای مقدّس؛ احترام برای قدّیس فرانسیس آسّیزی. اگر چه معدودی از این نویسندگان درباره‌ی قدّیس فرانسیس آسّیزی جز این چیزی خوانده‌اند که با پرندگان سخن میگفته است، جملگی فرانسیس بیچاره را به مقام نخستین "قدّیس زیست-محیط" ارتقاء داده‌اند، و از هشدارهای بیشمار او درباره‌ی زهد و مالکیّت جمعی اموال بسهولت تغافل ورزیده‌اند.

سلطه بر زمین

کیفرخواست زیست-محیطی بر ضدّ مسیحیّت به دو مطلبِ تا اندازه‌ای

1. *The Historical Roots of our Ecologic Crisis*, Science, March 10, 1967

۲. خودِ وایت تعبیر axiom (= اصل موضوع) را به کار برده است؛ ولی دوبل اشتباهاً، به نقل از او، تعبیر maxim (= ضرب‌المثل) را میاورد. مترجم صورتِ صحیح را ترجمه کرده است.

۳. Druidic. مراد از "دروئیدها" (= "Druids") کاهنان بریتانیای کبیر و گُل در دروه‌ی سِلْتها و احتمالاً همه‌ی طوائف قدیم سِلْت.

ناسازگار با هم خلاصه میشود: یکی اینکه برتری و سیطره‌ی مفروض بشر نسبت به طبیعت بهره‌کشی بیرویّه از زمین را تشویق میکند، و دیگر اینکه جهتگیری اخروی مسیحیّت موجب تشویق تحقیر زمین و بی‌اعتنایی به آن میشود. نویسندگان، در مقام ارائه‌ی سند و مدرک برای ادّعانامه‌ی اوّل، غالباً به آیه‌ی ۲٦ از باب اوّلِ سِفْرِ تکوین را استناد میکنند: "انسان را به صورت خود و شبیه خود بسازیم؛ و انسانها بر ماهیان دریا، بر پرندگان آسمان، بر چهارپایان، و بر همه‌ی خزندگانی که بر زمین میخزند سروری کنند." بعضی آیه‌ی ۲۹ از باب اوّل سفر تکوین را نیز نقل میکنند: "بارور باشید و تکثیر شوید، و زمین را پر کنید و بر آن تسلّط یابید. بر ماهیان دریا و بر پرندگان آسمان و بر همه‌ی حیواناتی که بر روی زمین زندگی میکنند سروری کنید."

این متون به این نتیجه رهنمون میشوند که کتاب مقدّس بر برتری مطلق بشر بر بقیّه‌ی مخلوقات تأکید دارد. و این ربط و نسبت علی‌القاعده باید عمدتاً از مقوله‌ی دشمنی و بیگانگی باشد، زیرا "به سبب تو زمین ملعون باد. با رنج خوراک خود را از آن به دست خواهی آورد، در همه‌ی ایّام زندگیت ... با عرق جبین نان خواهی خورد" (سفر تکوین، باب سوم، آیه‌ی ۱۷).

پس، مسیحیّت هم بشر و هم خدا را از زمین جدا میکند و قداست ذاتی زمین را از میان میبرد. این بیگانگی با برتری ذاتی بشر بر طبیعت و حکم الاهی به بهره‌کشی بی‌حدّ و مرز از طبیعت برای حصول غایات انسانی -حکمی که در محیط خصمانه و با این احتمال که با زمین باید به خشونت رفتار کرد تا بقاء بشر را تأمین کند به مرحله‌ی اجراء در میاید- پیوند مییابد. این تصوّرات، مجموعاً، موجب شده‌اند که فرهنگ غرب زمین را تاراج و تخریب کند.

منتقدان، در مقام ارائه‌ی ادّعانامه‌ی دوم، خاطرنشان میکنند که دلمشغولیِ اُخْرویِ مسیحیّت نیز به سوءاستفاده انسان از محیط زیست کمک کرده است. به مسیحیان توصیه شده است که "بکُشید هر چیزی را که در شما فقط به

زندگی زمینی تعلّق دارد» و «افکارتان را به چیزهای آسمانی معطوف دارید، نه به چیزهایی که بر روی زمین‌اند» (رساله‌ی پولس رسول به کولسّیان، باب سوم، آیات ۵ – ۲). بر انتظار «آسمانی جدید و زمینی جدید که در آنها عدالت ساکن خواهد بود» (رساله‌ی دوم پطرس رسول، باب سوم، آیه‌ی ۱۳) تأکید میرود. از بعضی جهات، این تأکیدْ احکامِ راجع به برتری و حاکمیّت را نسخ میکند، زیرا مستلزم اینست که بشر بر چیزی جز یک کُره‌ی فروافتاده و پست حاکمیّت نداشته باشد. ولی، این حقارت، اگر با نوعی سیطره‌ی انسانی خصمانه و نیاز انسانها به اینکه، از طریق کار، بدن سرکش خود را تحت انضباط آورند پیوند یابد، میتواند چهارچوبی اخلاقی برای تأیید بهره‌کشی بیرویّه و نخوت‌آمیزی که جزو بحران زیست‌ـمحیط است فراهم آوَرَد. مدّعایی که آیین کالون را با ظهور صنعتی شدن پیوند میدهد نشاندهنده‌ی این طرز تلقّی دووجهی است، که هم از دنیا متنفّرست و هم خودبینانه و استثمارگرانه است.

منتقدانْ علم و فنّاوری جدید را با تصوّراتی از استثمار و پیشرفت افسارگسیخته که از دل این چارچوب یهودی‌ـمسیحی برمیایند همسو میبینند؛ و نتیجه میگیرند که مسیحیّت باید بیشترِ «بارِ گناهِ» نظرگاههایِ منحصربه‌فردِ «غربی» را که به وضع و حال کنونی انجامیده‌اند به گردن بگیرد. این «بار گناه»، وقتی که دانشمندانِ زیست‌ـمحیط این پیوند را تا لوازم اخیر فنّاوری غیردینی و نگرش آزاداندیشانه به پیشرفت بشر نیز گسترش میدهند، به نظر به‌نحوی نادرست میاید.

جست و جوی ریشه‌ها

سعی در جهت کشف ریشه‌های تاریخی، در بهترین حالت، کاری قابل تردید است، و در این مورد به کارهای مضحک شباهت دارد. منتقدانِ زیست‌ـمحیطیِ مسیحیّت مدام عوامل اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی مؤثّر در

علم و اقتصاد جدید را دست‌کم میگیرند. رویکرد اینان به جَدَلِ خوب، امّا تاریخ بد، رهنمون میشود؛ و مدّعایشان فاقد تحلیل تاریخی دقیق است از طرز تلقّیهای فکری و علمی نسبت به زمین و استفاده از آن در سده‌های میانه، که آگاهانه مسیحی بودند. اینان به آرمانهای زمین‌ـمدارانه‌ی نوزایی مسیحی و دلمشغولی این نوزایی به محدودیّتهای ظریف و لطیف سلسله‌ی عظیم وجود اعتنایی ندارند، و به ظهور نوعی خداشناسی طبیعی و خداپرستیِ علی‌الخصوص غیرمسیحی که در سده‌های هفدهم و هجدهم خدا را چنان تعریف میکرد که با طبیعتی که بتازگی غیردینی شده بود و نیز با تحوّلات جدید در علم و بازرگانی سازگار باشد کم‌توجّهی میکنند. این منتقدان از ذکر ممنوعیّتهای بویژه مسیحی‌ای که غالباً دین را مضّر به حال رشد اقتصادی و علمی میساختند غفلت میورزند.

از ظهورِ دولتِ ملّیِ غیردینی بر اثر اضمحلال "جهان مسیحی" نیز تغافل میورزند؛ با اینهمه، همین نظامهای حکومتی جدید بخش عظیم انگیزه برای بیشینه‌سازیِ بهره‌برداری از منابع و ذخائر و کشف سرزمینهای جدید را فراهم آوردند. بیشتر "ریشه‌ها"ی مؤثّر بحران کنونی را باید در دنیای بسیار غیردینی‌تر و غیرمسیحی‌ترِ ملّیگرایی، علم، و لیبرالیسم در سده‌های شانزدهم تا نوزدهم سراغ گرفت.

با توجّه به عدم صحّت نظریّه‌ای که مسیحیّت را برای خاطر بحران محیط زیست مورد انتقاد قرار میدهد، جای تعّجب است که این نظریّه چنین مقبولیّت چشمگیری به دست آورده است. با نظر به این واقعیّت، دو تکلیف متمایز بر عهده‌ی امّت مسیحی است. اوّل اینکه به این مدّعا باید بتفصیل پرداخت، نه فقط برای نشان دادنِ عیوب و نقائص آن، بلکه برای فهم اینکه سنّت، برای کمک به یک برنامه‌ی زیست‌ـمحیطی محسوس و ملموس، چه افکار و اعمالی در اختیار دارد. دوم اینکه ما باید از منابع و ذخائر وسیع اخلاقی و نظری سنت یهودی‌ـمسیحی استفاده کنیم و اخلاقِ زیست‌ـمحیطیِ

خدامدارانه‌ای ابداع کنیم که قداست زمین را تبیین کند و، در عین حال، عدالت و ارزش انسانی را از نظر دور ندارد. من، با پرداختن به این کار دوم، سعی میکنم تا، از طریق تفسیر متون کتاب مقدّس، پاسخهای درخوری به پرسشهای زیر فراهم آورم: زمین، به عنوان یکی از موجودات عالَم، چه شأن و منزلت اخلاقی‌ای دارد؟ ربط و نسبت صحیح بشر با زمین و منابع و ذخائر آن چیست؟

منتقدان طرفدار زیست‌ـمحیط، با اَسَف و حسرت، برای افول "طبیعت‌پرستی" ماتم گرفته‌اند و، با درد و دریغ، از نیاز به وارد کردن مفاهیم "شرقی" همه‌خداانگاری[1] یا احترام توکّل‌گرایانه[2] به "برابری همه‌ی موجودات زیستی" دم زده‌اند. حتّا بعضی از غیردینی‌ترین طرفدارانِ زیست‌ـمحیط به کشف مجدّد "قداست" طبیعت دعوتمان میکنند.

اگر چه کشف قداست پایدار یک چیز در جهانی که یکسره غیردینی شده است مشکلست، درباره‌ی این دعوتها، باید چند نکته را به ذهن بسپاریم. اوّل اینکه همه‌ی فرهنگها، فارغ از دین، مناطق وسیعی از جهان را، یا به سَبَبِ فشارهای اقتصادی یا جمعیّتی یا از سر جهل و غفلت محض، مورد سوءاستفاده قرار داده یا نابود ساخته‌اند. دوم اینکه پیامدهای اخلاقی طبیعت‌پرستی جدید، همه خداانگاری نوین، و تأکید بلیغ بر برابری همه‌ی مخلوقات بر سر راه به کرسی نشاندن هرگونه حقّ تقدّم برای انسانها، در زمینه‌ی کرامت ذاتی یا ارزش، مشکلات مهمّی به وجود میاورند. هر چه خدا و جهان یکپارچه‌تر و نامتمایزتر شوند، دشوارتر میتوان یکایک انسانها را ارزشمند و واجد حقوق خاصّی نسبت به مراقبت و عدالت اجتماعی دانست. سوم اینکه نوعی وظیفه‌ی یکنواخت زیست‌ـ محیطی که مبتنی بر چنین تصوّراتی باشد، بالمآل، مسیحیّت‌ستیزانه و نیز واپسگرایانه و انسان‌ستیزانه است. میان گیاهان و جانوران و میان جانوران و انسانها

---

1. pantheism
2. quietist

تفاوتهای اخلاقی اساسی‌ای هست. اینکه ساده‌انگارانه به مواضعی که سرسختانه از زمین طرفداری و با پیشرفت ستیزه میکنند متوسّل شویم به معنای غفلت از این نکته‌ی مهّم مسیحیانه و انسانگرایانه است که اقامت ما در زمین هنوز به اتمام نرسیده است و ما باید، به قوّت تمام، فعّالیّت در جهت تحقّق عدالت اجتماعی و رفاه همه‌ی انسانها را ادامه دهیم.

خدمت منحصر به فردی که یک بومشناسی مسیحی به زمین میتواند کرد تأکید بر این نکته است که ما میتوانیم بر هماهنگی‌ای معقول با جهان خودمان پای بفشریم و، در عین حال، از تعهّدمان نسبت به عدالت اجتماعی برای همه‌ی افراد نوع یگانه‌ی خودمان، که خودآگاهانه بیگانه و بی‌اعتناء شده است، دست، نشوییم. ما میتوانیم محیط زیست خود را دوست بداریم و حرمت نهیم، بدون اینکه همه‌ی تمایزات اخلاقی و فنّاورانه را از میان برداریم و انکار کنیم که باید، به نفع کلّ بشریّت، از زمین محتاطانه امّا بیوقفه استفاده کنیم.

نخستین مسأله‌ای که باید به آن پرداخت شأن و منزلت زمین و منابع و ذخائر آن است. به بیان دیگر، این پرسش که "مالک زمین کیست؟" پاسخ کلّ سنّت یهودی ـ مسیحی روشنست: خدا. "در آغاز، خدا آسمانها و زمین را آفرید" (سِفْرِ تکوین، باب اوّل، آیه‌ی ۱).[۱] به تعبیر صریح اخلاقی، خدا زمین را آفرید، و به تعبیری ناظر به عدالت توزیعی، زمین متعلّق به او است: "زمین و پری آن از آنِ خداوند است" (مزامیر، باب بیست و چهارم، آیه‌ی ۱). به عنوان فعلی که ناشی از عشق محض بود، خدا جهانی آفرید و "زمین را بنیان نهاد تا پایدار بماند" (مزامیر، باب صد و نوزدهم، آیه‌ی ۹۰).[۲]

خدا چه نوع جهانی آفرید؟ پاسخ این پرسش دو بُعد دارد: بُعْدِ طبیعی یا توصیفی و بُعْدِ اخلاقی. جهان، به عنوان یکی از فرآورده‌های طبیعت، موجودی تخته‌بندِ قانون آفریده شد. قوانین از اراده‌ی خدا برای همه‌ی

۱. نویسنده اشتباهاً آیه‌ی مذکور را آیه‌ی ۳ قلمداد کرده است.
۲. نویسنده اشتباهاً "آیات ۹۱ـ ۹۰" آورده است.

مخلوقات، به عنوان موجوداتی که "با احکام تو پایدار مانده‌اند" (مزامیر باب صد و نوزدهم، آیات ۹۱ - ۹۰)، منبعث میشوند.

اشیاء، در هماهنگی‌ای ظریف و بسامان، همزیستی دارند - و این اصل موضوع اساسی علم، اسطوره‌ها، و عقل است. اگر چه ما جهانی دارای قوانین داریم، این جهان جهان بخشندگی و هماهنگی هم هست. زیرا وعده داده شده است که "مادام که زمین باقیست، موسم بذرافشانی و درو متوقّف نخواهند شد" (سفر تکوین، باب هشتم، آیه‌ی ۲۲). جهان "در حکمت" نظم یافت، به طوری که در توازن طبیعت "همه‌ی مخلوقات به تو وابسته‌اند تا خوراکشان دهی ... تو با دستی سخاوتمند خوراک را فراهم میاوری." حضور خدا، بالمآل، "همه چیز را در یگانگی نگه میدارد" (رساله‌ی پولس رسول به کولسّیان، باب اوّل، آیات ۲۰-۱۶)[۱] و مدام جهان را "تازه میکند" (مزامیر، باب صد و چهارم، آیات ۳۰-۲۴).[۲] این جهان سرشار از زندگی است و، در شبکه‌ای یکدست و به هم پیوسته، که قوانین خدا-خواسته آن را محفوظ و باقی میدارند، اتّحاد مییابد.

به بیان اخلاقی، خدا دید که جهان "بسیار نیکو" است (سفر تکوین، باب اوّل، آیه‌ی ۳۱). جهان را آزادانه و از سر عشق آفرید و آن را نیکو ارزیابی کرد. همه‌ی موجودات این جهان نیز در این نیکویی سهیمند (رساله‌ی اوّل پولس رسول به تیموتائوس، باب چهارم، آیه‌ی ٤). این بدین معنا نیست که جهان "برای" هدفی "خوب" است یا صِرْفاً برای بشر ارزش فایده‌رسانی

---

۱. نویسنده در ذکر منابع و مآخذ، در اینجا، به آشفتگی و خطا درافتاده است. تعبیر "در حکمت" نزدیک به تعبیری است که در آیه‌ی ۲٤ از مزمور صد و چهارم آمده و تعبیر "همه‌ی مخلوقات ... فراهم میاوری" نزدیک به تعبیری است که در آیات ۲۸-۲۷ از مزمور صد و چهارم آمده است؛ و هیچیک در رساله‌ی پولس رسول به کولسّیان نیامده است. فقط تعبیر "همه چیز ... نگه میدارد" نزدیک به تعبیر مذکور در آیه‌ی ۱۷ از باب اوّل رساله‌ی پولس است.

۲. این مضمون فقط در آیه‌ی ۳۰ از باب صد و چهارم مزامیر آمده است.

دارد. جهان، با بخشندگی و کثرت حیات خود، خوبی استقلالی دارد و باید بدین اعتبار مورد احترام باشد.

زمین، به عنوان موجودی که خوبی استقلالی دارد، به مثابه‌ی هویّتی اخلاقی و متعهّد، واجد شأن و منزلت مستقلّی است. در آیات ۱۷ـ۸ از باب نهم سفر تکوین، خدا صریحاً زمین و همه‌ی حیوانات را در زمره‌ی شرکت‌کنندگان در عهد و میثاق میاورد و از حیوانات مصرّانه میخواهد که "بارور باشید و تکثیر شوید." پیش از این، در آیه‌ی ۳۰ از باب اوّل سفر تکوین، بخصوص مراقبست که به مخلوقاتی که "دَمِ حیات" دارند گیاهان زمین را ارزانی دارد. در عهد عظیمی که با نوح و همه‌ی انسانها دارد، صریحاً زمین و همه‌ی مخلوقات دیگر را نیز وارد میکند.

> و خدا گفت: "اینست نشان عهدی که من میبندم در میان خود و **شما و همه‌ی موجودات زنده‌ای** که با شمایند، نسلاً بعدَ نسلٍ تا به ابد، کمان خود را در آسمان میگذارم، و آن نشان عهدی خواهد بود که **در میان من و زمین** است" [تأکید افزوده‌ی من است][1]

انبیاء بخصوص اشعیاء، مدام زمین را مورد خطاب قرار میدهند و مشقّت و مصیبت مستقلّ او را وصف میکنند. پولس رسول شکنجه و عذاب و مشقّت و مصیبت زمین را، به عنوان قابله‌ی تمام موجوداتی که خلقت و نجات مییابند، وصف میکند (رساله به رومیان، باب هشتم، آیات ۲۲ـ۱۸). زمین را باید موجود اخلاقی مستقلّی تلقّی کرد که نه فقط تخته‌بند محدودیّتهای قانون طبیعی است، بلکه در قید و بند احترام به خوبی ذاتی خود و محدودیّتهای تعّهد شده‌ای که بر اقامت ما وضع شده است نیز هست. چه‌بسا مجبور باشیم که به تعریف مقوله‌ی "گناهانی که بر ضّد زمین انجام میگیرند"بِجِدّ بیندیشیم.

ربط و نسبت صحیح بشر با زمین بخشنده پیچیده‌تر است. یک واقعیّت با

---

۱. آیات ۱۳ـ۱۲ از باب نهم سفر تکوین.

بحث ما ارتباط اخلاقی شاخصی دارد؛ و آن اینکه زمین متعلّق به بشر نیست؛ متعلّق به خداست. ارمیاء این نکته را به ایجاز هر چه تمامتر تلخیص میکند: ”من زمین، خشکی، و حیواناتی را که بر روی زمین‌اند بـه قـوّت عـظیم و بازوی افراشته‌ی خودْ آفریدم و میتوانم آنها را به هرکس که خوش داشته باشم ببخشم“ (ارمیاء نبیّ، باب بیست و هفتم، آیه‌ی ۵) برای یک اخـلاق زیست‌ـمحیطی، نمیتوان از این واقعیّت غفلت ورزید. منابع و ذخائر و محیط زیست زمین، به هیچ معنای مطلق یا نامحدودی، از آنِ ما نیستند؛ بـه کس دیگری تعلّق دارند.

امانتی برای نسلهای آینده

ربط و نسبت بشر با زمین تحت سیطره‌ی این واقعیّت است که خدا زمین را به همه‌ی انسانها ”عطا میکند“ (مزامیر، باب صد و پانزدهم، آیه‌ی ۱۶). ولی، این عطیّه [به انسانها] اختیار و سرپرستی مطلق نمیبخشد. انبیاء مدام به ما گوشزد میکنند که خدا هنوز هم همان ”پادشاه“ و حاکم/مالک است که زمین به او بازمیگردد. هیچ نسل واحدی از انسانها مالک زمین نیست. زمین آفریده شد ”تا بپاید“ و به همه‌ی نسلهای آینده ارزانی شد. در نتیجه، متون [دینی] دائماً از نو تأکید میکنند که این عطیّه تحت شمول شرایط تعهّدشده‌ای است، و عهد ”برای همیشه“ بسته شده است. در سرتـاسر کـتاب مـقدّس دغدغه و مراقبتی به چشم میخورد در این باب که ”خشکی“ و ”زمین“، به عنوان یک ”میراث توزیع‌شده“، حفظ شود (مزامیر، باب دوم، آیات ۱۲ـ۷).

این نکته برای واکنش یهودی ـ مسیحی به جهان حائز اهمـیّت فـراوان است. جهان را به همه بخشیده‌اند. به ارث گذاشتن جهان چـیزی است کـه ارزش پایدار دارد و غرض از آن انتفاع همه‌ی نسلهای آینده است.

کسانی که چنین عطیّه‌ای را دریـافت مـیکنند و از آن مـنتفع مـیشوند موظّفند که منابع و ذخائر را حفظ و حراست کنند و آنها را برای تمتّع نسلهای

آینده به آنان واگذارند. "زمین دارای وفور نعمت" (سِفْرِ داوران، باب هیجدهم، آیه‌ی ۱۰) نیازها و بقای بشر را تأمین میکند (سِفْر تکوین، باب اوّل، آیات ۲۸ـ۲٦ و باب نهم، آیات ٥ - ۲). امّا این حکم که "به عهد عمل کنید" (کتاب اوّل تواریخ ایّام، باب شانزدهم، آیات ۱۸ـ۱٤) ملازم این عطیّه است.

چند اصل کاملاً روشن مسؤولیّتهای تعهّدشده‌ی ما را در قبال زمین هدایت میکنند. هر نسلی فقط به عنوان "مقیم موقّت" یا "زائر" زندگی میکند. ما منابع و ذخائر و زمین را به عنوان "امانت"ی برای نسلهای آینده در اختیار گرفته‌ایم. ارتباطات تعهّدشده‌ی ما با زمین ـو، در واقع، با همه‌ی انسانها ـ باید منوط به این باشند که محدودیّتهای عالم واقع را تشخیص دهیم و قبول کنیم. زیرا "برای هر کمالی حدّ"ی هست (مزامیر، باب صد و نوزدهم، آیه‌ی ۹٦)، و ما باید محدودیّتهایی را که برای خودمان، استفاده‌مان از منابع و ذخائر، مصرفمان، رفتارمان با دیگران و محیط زیست، و زیست‌ـنظام ظریف و لطیف آن، وجود دارند کشف کنیم و حرمت نهیم. الزام به عهد به معنای التزام به قوانین طبیعت، اعمّ از علمی و اخلاقی، است. به تعبیر بومشناختی، تعادل طبیعت تجسّم طرح و تدبیر دقیق خداست برای اینکه زمین و عطایای آن نیازها و بقای همه‌ی انسانهای بشر را تأمین کنند.

تلفیق تأکید بر مالکیّت خدا، تأکید بر خلافت ما انسانها، و تأکید بر محدودیّتهای حیات با یکدیگر مقتضی آن است که در معامله‌ای که با جهان داریم طرز تلقّی‌ای فروتنانه و محتاطانه داشته باشیم. فقط "فروتنان وارث زمین خواهند شد تا از آرامش بی‌دغدغه لذّت برند" (مزامیر، باب سی و هفتم، آیه‌ی ۱۱). با علم به محدودیّتها، و مخصوصاً علم به ظرافت و لطافت زیست‌ـنظام‌ها، میفهمیم که فروتنی و احتیاط واکنش بسیار طبیعیتری [به محیط زیست] است. تجاوز از حدود معمولاً پیامدهای ناشناخته یا بوضوح خطرناک به بار میاوَرَد و علی‌القاعده سبب میشود که همه‌ی اعمال را با نوعی

احتیاط‌کاری غیرعادی به انجام رسانیم. فروتنی و احترام به معنای صِرْفِ ترس آمیخته با احترام یا متوقّف ساختن هرگونه کوششی برای استفاده از عطیّه‌ای که به ما ارزانی شده یا اصلاح آن عطیّه نیستند. لااقلّ، موجِبِ از میان برخاستن جهل و غفلت نخوت‌آمیزی میشوند که ما را به تعقیب خطّ‌مشیهایی وامیدارد که با محدودیّتها و قوانین آشکار طبیعت و زیست‌ـنظام‌های خاصّ ناسازگارند.

وظیفه‌ی خلافت

عهد جدید این اندیشه‌ها را تلخیص میکند و، با شرح و تفسیری که از خلافت به دست میدهد، وظیفه‌ی عملگرایانه‌ی خطیری را بدانها میافزاید. این مؤلّفه‌ی عملگرایانه بدیل مهمّی است برای پاره‌ای از مواضع اخلاقی افراطیتر در اخلاق واپسگرایانه‌ی زیست‌ـمحیطی. تمثیل ناظر و پیشکار امین در آیات ۴۸ـ۴۱ از باب دوازدهم انجیل لوقا و تمثیل قناطیر در آیات ۳۰ـ۱۴ از باب بیست و پنجم انجیل متّی این مفهوم را به صورتی مختصر بیان میکنند. حفظ و حراست از چیزی که "به امانت" داده شده است مقتضی تصدیق اوامری است که مالک در مورد منابع و ذخائر صادر میکند. باید به محدودیّتها و قوانین جهان علم پیدا کنیم تا بتوانیم از آنها بهره‌برداری حکیمانه داشته باشیم. اعمال ما باید، تا اندازه‌ای، تحت هدایت دغدغه‌های ما برای نسلهای آینده باشند. و از همه مهمّتر، هرگز نباید آنچه را به ما داده شده است عالماً عامداً به پایان برسانیم یا به تباهی بکشیم. اگر این کار برای حفظ و ادامه‌ی حیات ضرورت مطلق داشته باشد، انصاف اقتضاء میکند که، به جای آنچه به پایان رسانده‌ایم، میراثی که به همان اندازه دست‌یافتنی و سودمند باشد بر جای گذاریم.

امّا برای اینکه "نظرو پیشکار امین و دانا"یی باشیم[1] بیش از اینها

---

۱. اشاره است به آیه‌ی ۴۲ از باب دوازدهم انجیل لوقا.

لازمست. حتّا محافظه‌کارترین بانکدار چاره‌ای ندارد جز اینکه به نفع وَرَثه سرمایه را افزایش دهد. تمثیل قناطیر این نکته را وضوح بسیار میبخشد که از ما که امانتداران اموال او شده‌ایم خواهند خواست که در باب تکلیفی که نسبت به بهبود بخشیدن به زمین داریم حساب پس بدهیم. وظیفه‌ی خلافت میپذیرد که محدودیّتهای اخلاقی و زیست-محیطی رعایت شوند و تکلیفِ توزیعِ عادلانه‌ی منافع را نیز بر آن میافزاید. ناظر و پیشکار باید "سهم غذای آنان را در وقت مقرّر بدهد."[۱] خوب عمل نکردن به وظائف خود، با زیاده‌روی در مصرف منابع و ذخائر را تا خرخره خوردن، و دغدغه‌ی منابع و ذخائر را نداشتن، همه‌ی این امور سبب میشوند که ناظر و پیشکار "دو پاره شود."[۲] خلافت واقعی هم مستلزم این است که پاسِ تولیت و وکالت وظائف تعهّدشده را بدارند، هم مستلزم اینکه کوشش فعّالانه‌ای کنند تا زمین را برای آینده بهبود بخشند و از آن به نحوی بهره جویند که به نفع دیگران باشد. نسبت‌سنجی اخلاقی شامل حال همه‌ی کسانی میشود که مسؤولیّت زمین را بر عهده‌شان نهاده‌اند، زیرا "وقتی که به کسی امانت فراوان داده باشند، از او توقّع بیشتر خواهند داشت" (انجیل لوقا، باب دوازدهم، آیه‌ی ۴۸).[۳]

فروتنی آگاهانه

درسهایی که باید بیاموزیم واضحند. هرگونه اخلاق زیست_محیطی‌ای که هم خدا را پاس دارد و هم بشر را و این هر دو را به نوعی ادامه‌ی طبیعتِ یکدست و نامتمایز تنزّل ندهد باید کار خود را با نَفْیِ سلطه‌ی افسارگسیخته‌ی بشر بر زمین آغاز کند. لازمه‌ی این نَفْی تصدیق این مطلب است که هرگونه

---

۱. آیه‌ی ۴۲ از باب دوازدهم انجیل لوقا.
۲. اشاره است به آیه‌ی ۴۶ از باب دوازدهم انجیل لوقا.
۳. نویسنده اشتباهاً آیات "۴۹_۴۸" آورده است.

کاری بر روی زمین باید تحت تأثیر فهمی روشن از زمین، به عنوان موجودی مستقلّ و ارزشمند، و قوانین طبیعت، که عطایای زمین مبتنی بر آنهاست، و نیز تحت تأثیر پاسداشت زمین و قوانین طبیعت، باشد.

در چهارچوب سنّت یهودی ـ مسیحی، اینها لازمند امّا، به هیچ روی، کافی نیستند. زیرا زمین، در عین حال که استقلال اخلاقی خود را دارد، خدا نیست و نباید با خدا خَلْط شود. ربط و نسبت خود ما با آن باید منوط به فهم دقیق این نکته باشد که زمین و منابع و ذخائر آن، برای هر نسلی، عطیّه‌ای محدوداند که برای نسلهای آینده به امانت نگهداشته میشوند. هرگز نباید از این واقعیّت غافل شویم که فروتنی بجا و آگاهانه چهارچوب ارتباطی کارآمد با زمین فراهم میاورد.

در باب "اخلاق خلافت" بسا کارهای دیگری هست که باید انجام گیرد. من فقط چند نکته‌ی اخلاقی ذکر کردم: تکلیفِ به پایان نرساندنِ منابع و ذخائیری که نوشدنی نیستند، وظیفه‌ی فراهم آوردنِ جایگزینهایِ دسترسی‌پذیر، ضرورتِ بهبود بخشیدنِ فروتنانه و محتاطانه به میراث خودمان، مسؤولیّت بزرگترِ مُرَفّهان برای بهتر ساختن آنچه وجود دارد و سهیم شدن آن با دیگران، و تکلیفِ خودداری از اسراف و تبذیر. "هر یک از شما عطیّه‌ای مخصوص دریافت کرده است، پس، مانند ناظران و پیشکاران امین که مسؤول همه‌ی عطایای گونه‌گون خدایند، خود را در معرض خدمت به دیگران آورید" (رساله اوّل پطرس رسول، باب چهارم، آیات ۱۱-۱۰)

پرسشهایی برای پژوهش

۱. روایت دوبل را با نقد وایت مقایسه کنید. کدام روایت به حقیقت نزدیکتر است؟ پاسختان را توضیح دهید.

۲. اگر انسانها مالک زمین نیستند، بر طبق گفته‌ی دوبل، نقش و سهم ما چیست؟ موافقید؟ پاسختان را توضیح دهید.

برای مطالعه‌ی بیشتر

Armstrong, Susan, and Richard Botzler, eds. *Environmental Ethics.* New York, McGraw-Hill, 1993.

Attfield, Robin. *The Ethics of Environmental Concern.* New York: Columbia University Press, 1983.

Barbour, Ian G., ed. *Western Man and Environmental* Ethics. Menlo Park, CA: Addison-Wesley, 1973.

Bratton, Susan Power. "Christian Ecotheology and the old Testament." *Environmental Ethics, 6* (1984).

------------ . "The Original Desert Solitaire: Early Christian Monasticism and Wilderness." *Enviornmental Ethics 10,* 1988.

DesJardins, Joseph. *Environmental Ethics.* Belmont, CA: Wadsworth, 1993.

Glacken, Clarence J. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century.* Berkeley: University of California Press, 1967.

Gruen, Lori, and Dale Jamieson, eds. *Reflecting on Nature.* New York: Oxford University Press, 1994.

Hargrove, Eugene. *Foundations of Environmental Ethics.* Englewood Cliffs. NJ: Prentice Hall, 1989.

Nash, Roderick. *The Rights of Nature.* Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature.* New York: Scribner, 1974.

Rolston, Holmes, III. *Philosophy Gone Wild: Essays in*

Environmental Ethics: Buffalo, NY: Prometheus Press, 1986.

------------- . *Environmental Ethics.* Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Shrader-Frechette, Kristine. *Environmental Ethics.* Pacific Grove, CA: Boxwood Press, 1981.

Sterba, James P., ed. *Earth Ethics.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1994.

Taylor, Paul. *Respect for Nature,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

VanDeVeer, Donald, and Christine Pierce, eds. *The Environmental Ethics and Policy Book.* Belmont, CA: Wadsworth, 1993.

Wenz, Peter, *Environmental Justice.* Albany, NY: SUNY Press, 1988.

Westra, Laura. *An Environmental Proposal for Ethics: The Principle of Integrity.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994.

Wilkerson, Loren, ed. *Earthkeeping in the '90s: Stewardship of Creation.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

۱۳

. اقتراحیه درباره‌ی دین و بهداشت روانی

○ مراد از تعبیر " بهداشت روانی " دقیقاً چیست؟ تفاوتهای بهداشت روانی با بهداشت جسم و بهداشت ذهن در چیست؟ آیا این سه در یکدیگر تأثیر دارند یا نه؟ اگر بلی، چگونه؟

● تعبیر " بهداشت روانی"، در زبان روانشناسان، روانپزشکان، آسیب‌شناسان روانی، و رواندرمانگران فارسی‌زبان در ترجمه‌ی "mental health" انگلیسی به کار میرود و، البتّه، بعضی، از جمله خود من، تعبیر " سلامت روانی" را بر آن ترجیح میدهند.

و امّا مراد از این تعبیر و معادلهای آن در زبانهای دیگر چیست؟ واقع اینست که به کاربرندگان این تعبیر، اگرچه در باب بار عاطفی و ارزشی مثبت آن همداستانند، در خصوص بار معنایی آن وِفاقِ نظر ندارند و آن را به معانی گونه‌گونی استعمال و/یا فهم میکنند. برای اینکه نُمونه‌ای از این کثرت معنایی را نشان دهم، به هشت تعریفی اشاره میکنم که، بنا به استقصاء یکی از روانشناسان، یعنی جاهودا (M. Jahoda با G. Jahoda که رونشناس دیگری است و کتاب روانشناسی خرافات‌اش به ترجمانی مرحوم محمّدنقی براهنی به زبان فارسی منتشر شده است اشتباه نشود)، از بهداشت/سلامت روانی شده است: ۱) عدم بیماری روانی؛ ۲) قدرت تأمّل در باب خود (= توانایی خودنگری)، آگاهی از اینکه چه میکنیم و چرا میکنیم؛ ۳) نمو، رشد، و خودشکوفایی؛ ٤) یکپارچگی همه‌ی فرایندها و صفاتِ فرد؛ ٥) توانایی کنار آمدن با فشار روانی؛ ٦) خودفرمانروایی و خودفرمانبری[1]؛ ۷) دیدنِ جهان چنانکه واقعاً هست؛ و ۸) تسلّط بر محیط: توانایی مهر ورزیدن، در

---

1. autonomy

مهرورزی، کار، و بازی کفایت داشتن، در ارتباطات و مناسبات با دیگران خوشایند بودن، و قدرت انطباق و سازگاری.[۱] این هشت تعریف فقط بخشی از تعاریف عدیده‌ای‌اند که از بهداشت روانی شده است. بنابراین، نمیتوان از مراد یا تعریف واحدی از "بهداشت روانی" دم زد. همچنین، نمیتوان گفت که پاره‌ای از این تعاریف قطعاً بی‌اعتبار و نادرست‌اند و، از این طریق، طیف معانی این تعبیر را کوچکتر و تنگتر ساخت؛ بلکه به نظر میرسد که همه یا، لااقلّ، اکثریّت قریب به اتّفاق این تعاریف معتبر و دارای جذّابیّت شهودی‌اند، هرچند در کلّیّت و اطلاق‌شان جای چون و چرا و مناقشه هست.

دقّت در این گونه تعاریف آشکار میکند که نمیتوان از تفاوت/تفاوتهای بهداشت روانی با بهداشت ذهنی سخن گفت، چون، چنانکه پیداست، در این تعاریف فقط به خصوصیّات روانی، در مقابل خصوصیّات ذهنی، اشاره نشده است تا بتوان تعاریف مذکور را ناظر به فقط بهداشت روانی دانست و طالب تعریف/تعاریفی شد ناظر به بهداشت ذهنی. اساساً، در روانشناسی امروز، "ذهن" و " روان" تقریباً به یک معنا و به صورت مترادف استعمال و فهم میشوند، نه اینکه، مثل روزگاران گذشته، " ذهن" به معنای قوای عقلانی بشر یا تفکّر یا قدرت تفکّر استعمال و فهم شود و " روان" به معنای جوهر نَفسانی‌ای که ذهن فقط یکی از قوا و تواناییهای آن است.

امّا، البتّه، بهداشت/سلامت روانی با بهداشت/سلامت جسمانی یا بدنی تفاوتها دارد. گذشته از این تفاوت واضح و بدیهی که بهداشت روانی سلامت روان (و ذهن) است و بهداشت جسمانی یا بدنی سلامت جسم یا بدن، میتوان گفت که این‌دو دو تفاوت مهمّ دارند: یکی اینکه بهداشت روانی به جامعه و فرهنگی که شخص در آن زندگی میکند بستگی تامّ و تمامی دارد، یعنی

---

۱. بنگرید به: Jahoda, M., Current, *Concepts of Positive Mental Health,* New York: Basic Books, 1958.

ممکنست که شخص واحدی را اگر از نظرگاه یک جامعه و فرهنگ بنگریم دارای سلامت روانی ببینیم، و اگر از منظر جامعه و فرهنگ دیگری بنگریم فاقد سلامت روانی ببینیم، و، بنابراین، بهداشت روانی پدیده‌ای جهانشمول و فراگیر که تخته‌بند هیچ مکان، زمان، و اوضاع و احوالی نباشد نیست، بلکه امری نسبی و مقیّد و مشروط است. امّا بهداشت جسمانی یا بدنی یا اصلاً به جامعه و فرهنگی که شخص در آن به سر میبرد بستگی ندارد (چنانکه عقیده‌ی روانشناسانی مانند ساس[1] است) یا بستگی‌اش به جامعه و فرهنگ، در قیاس با بستگی بهداشت روانی، بسیار ناچیز است و، در نتیجه، پدیده‌ای تحقیقاً یا تقریباً مطلق و غیرمقیّد و نامشروط است. به عبارت دیگر، بهداشت روانی فقط قابل تعریف اجتماعی-فرهنگی است، و حال آنکه بهداشت جسمانی را میتوان تقریباً یا تحقیقاً بدون رجوع و ارجاع به جامعه‌ها و فرهنگهای مختلف، به صورت کلّی و مطلق، تعریف کرد. تفاوت دوم، که تا حدّی معلول تفاوت اوّل است، اینست که بهداشت روانی مفهومی ذاتاً ارزشداورانه[2] است، یعنی حاکی از چیزی است که وضع آرمانی انسانیّت تلقّی میشود، در صورتی که بهداشت جسمانی مفهومی کاملاً یا تقریباً توصیفگرانه[3] و، کمابیش، به معنای یکپارچگی ساختاری و کارکردی بدن انسان است. به تعبیر دیگر، حکم راجع به وجود/عدم بهداشت جسمانی مستلزم اتّخاذ موضع (چندانی) در مسائل اخلاقی و/یا فلسفی نیست، امّا حکم راجع به وجود/عدم بهداشت روانی مستلزم چنان اتّخاذ موضعی هست. این دو تفاوت سبب شده‌اند که در مقام تعیین ماهیّت دقیق بهداشت جسمانی چندان نزاع و مناقشه‌ای پیش نیاید، ولی در تعیین حقیقت بهداشت روانی اختلاف‌نظرهای فراوانی پدید آیند.

در پاسخ به این پرسش که آیا بهداشت روانی و بهداشت جسمانی تأثیر و تأثّر متقابل در یکدیگر و از یکدیگر دارند یا نه، میتوان گفت که تأثیر و تأثّر

---

1. T. Szasz 2. evaluative 3. descriptive

متقابل پدیدارهای روانی و پدیدارهای جسمانی اجمالاً مورد اجماع روانشناسان هست، امّا اینکه بهداشت جسمانی، کمابیش به معنای یکپارچگی ساختاری و کارکردی بدن انسان، و بهداشت روانی تأثیر و تأثّر متقابل داشته باشند یا نه بستگی دارد به اینکه از "بهداشت روانی" چه مرادی داشته باشیم (و اشاره کردم که اصطلاح "بهداشت روانی" به یک معنا به کار نمیرود). میخواهم بگویم که صِرْفِ پذیرشِ تأثیر و تأثّرِ متقابلِ پدیدارهای روانی و پدیدارهای جسمانی مستلزم پذیرش تأثیر و تأثّر متقابلِ بهداشت روانی و بهداشت جسمانی نیست، ولَوْ بهداشت روانی را یکی از مصادیق پدیدار روانی و بهداشت جسمانی را یکی از مصادیق پدیدار جسمانی بدانیم، چه رسد به اینکه قائل شویم به اینکه بهداشت روانی از مصادیق پدیدار روانی، به معنای دقیق اصطلاح "پدیدار روانی"، نیست و/یا بهداشت جسمانی از مصادیق پدیدار جسمانی، باز هم به معنای دقیق اصطلاح "پدیدار جسمانی"، نیست.

در عین حال روانشناسان عموماً پنج نکته را میپذیرند:

الف) بیماری جسمانی آثار روانی دارد: مثلاً بیشتر انسانها وقتی که به بیماری جسمانی مبتلا میشوند به صورت چشمگیری انعطافپذیر میشوند؛ بسیار متعارف است که در طیّ مراحل حادّ و شدید بیمارهای جدّی احساس دلتنگی و افسردگی میکنیم، امّا این احساس معمولاً زودگذرست، اگر چه معدودی از اشخاص واکنش افراطیتری، به شکل نوعی اختلال روانی عضوی یا کارکردی، از خود نشان میدهند.

ب) عوامل روانی علّت بیماریهای جسمانی میشوند: عوامل روانی به چهار نحو ممکنست در پیدایش، نُمود، و پیامدِ بیماری جسمانی سهْم و دخالت داشته باشند: A) ممکنست به پدید آمدن عادات ناسالم و مضّر، مانند پرخوری، استعمال دخانیات، و اعتیاد به الکل، منجرّ شوند؛ B) ممکنست به دگرگونیهای هورمونی، دگرگونیهای مربوط به ایمنی بدن، یا دگرگونیهای مربوط به

فیزیولوژی اعصاب بینجامند که خود این دگرگونیها در اینکه رَوَنْدِ آسیب رسیدن به بدن آغاز شود یا به انجام برسد سهم و دخالت دارند. مثلاً، گفته شده است که افزایش میزان مرگ و میر در میان بیمارانی که، پس از ابتلاء به انفارکتوس ماهیچه‌ی قلب، افسرده میشوند معلول همین امر است؛ C) ممکنست در اینکه شخص برای بیماریش به پزشک رجوع بکند یا نکند نقش تعیین‌کننده داشته باشند. مثلاً، یک شخص ممکنست برای کمردرد خود به پزشک رجوع کند اگر به افسردگی نیز دچار شده باشد و رجوع نکند اگر حال و وضع روانی‌اش به قرار سابق باقی مانده باشد و کمردرد افسرده‌اش نکرده باشد؛ D) ممکنست در گردن نهادن به رَوَنْدِ درمان و رعایت توصیه‌های پزشک و، از این رهگذر، در پیامدِ درمان و معالجه تأثیر بگذارند. مثلاً، بیمار مبتلا به مرض قند اگر به افسردگی هم دچار شده باشد ممکنست رَوَنْدِ درمان مرض قند را به فراموشی بسپارد و به توصیه‌های پزشک اعتناء نورزد.

ج) عوامل روانی علّت علائم بیماریهای جسمانی میشوند: یکی از علل مهمّ علائم بیماریهای جسمانی‌ای که برای آنها هیچ علّت عضوی نمیتوان یافت عوامل روانی‌اند. این گونه علائم بیماری که از نظر علم پزشکی قابل تبیین و توضیح نیستند معمولاً زودگذرند امّا، در اقلّیّت چشمگیری از بیماران، ماندگار میشوند و غالباً عِلاج آنها دشوارست.

د) اختلالات روانی عوارض جسمانی دارند: پاره‌ای از اختلالات روانی شایع سبب رفتارهایی میشوند که به بیماری جسمانی مینجامند. خودآزاری آگاهانه و خودخواسته و اختلال خورد و خوراک دو نمونه از این اختلالات روانیِ دارایِ عوارضِ جسمانی‌اند.

ها) اختلالات جسمانی و روانی‌ای که تصادفاً تقارن یافته‌اند با یکدیگر کنش و واکنش میکنند: از آنجا که هم اختلالاتِ جسمانیِ رایج و هم اختلالاتِ روانیِ شایع، هر دو، فراوانند، غالباً امکان این هست که یک

اختلال جسمانی و یک اختلال روانی، که با یکدیگر هیچ‌گونه ارتباط علّی ـ معلولی نیز ندارند، تصادفاً در شخص واحدی تقارن یابند. در این‌گونه موارد، غالباً این دو اختلال بایکدیگر تأثیر و تأثّر متقابل مییابند. مثلاً، شخص بر اثر ورشکستگی، در کارِ تجارتِ خود، دچار اختلال از نوع افسردگی میشود و این افسردگی سَبَب میشود که به رَوَندِ درمان و معالجه‌ی فلان بیماری جسمانی‌ای که از قبل بدان مبتلا بوده است بی‌اعتنآء و بی‌مبالات شود. برعکس، بیماری جسمانی ممکنست علائم بیماری روانی را تشدید کند؛ مثلاً، یک بیماری عفونی ویروسی چه‌بسا رَوَندِ درمانِ اختلالِ روانیِ از نوع افسردگی را کُنْد کُنَد.

حال، با توجّه به پنج نکته‌ی پیشگفته، که، چنانکه گفتیم، محلّ اجماعِ عمومِ روانشناسان است، میتوان گفت که اگر بیماریها و اختلالات جسمانی و روانی تا بدین حدّ با یکدیگر پیوند دارند، پربیراه و دور از انصاف نیست اگر بگوییم که، فارغ از اینکه چه تعریفی از "بهداشت روانی" داشته باشیم، به هر تقدیر، بهداشت روانی و بهداشت جسمانی نیز با یکدیگر پیوند و در یکدیگر تأثیر و از یکدیگر تأثّر دارند.

امّا شما نه فقط از اصلِ تأثیر و تأثّر متقابلِ بهداشت روانی و بهداشتِ جسمانی میپرسید، بلکه از کیفیّت آن نیز سؤال میکنید؛ یعنی فقط واقعیّت و وجود این تأثیر و تأثّر محلّ سؤال شما نیست، بلکه از علّت و ماهیّت آن نیز جویا میشوید. و من باید بگویم که از کیفیّت و سازوکار این تأثیر و تأثّر پاک بیخبرم. جوابگویی به این بخش از سؤال شما، علاوه بر آگاهیهای روانشناختی و جامعه‌شناختی، نیازمند اطلاع بر حوزه‌های معرفتی و رشته‌های علمی‌ای مانند علم توارث[1]، زیست‌شیمی[2]، داروشناسی[3]، شناخت غدّه‌های درون‌ریز[4]، آسیب‌شناسی اعصاب[5]، بَرقافیزیولوژی[6]،

1. genetics 2. biochemistry 3. pharmacology
4. endocrinology 5. neuropothology 6. electrphysiology

کردارشناسی[1]، و حتّا همه‌گیری‌شناسی[2] است که من در هیچیک از آنها خبرویّت و حتّا آشنایی‌ای ندارم.

○ آیا مکاتب انسان‌شناختی و روان‌شناختی مختلف تلقّی‌های متفاوتی از بهداشت روانی دارند یا نه؟

● مکاتب انسانشناختی و روانشناختی مختلف تلقّیهای متفاوتی از بهداشت روانی دارند. مثلاً، از میان تعاریف هشتگانه که، در پاسخ به پرسش پیشین، از "بهداشت روانی" عرضه شد، کارل راجرز[3] (۱۹۸۷ـ۱۹۰۲) و آبراهام مزلو[4] (۱۹۷۰ـ۱۹۰۸)، دو روانشناس امریکایی، که معروفترین روانشناسان متعلّق به جنبش یا نیروی سوم روانشناسی، یعنی روانشناسی انسانگرایانه، اند، تعریف سوم، یعنی نمو، رشد، و خودشکوفایی، را میپذیرند؛ فروید[5]، عصب‌شناس و روانشناس پرآوازه‌ی اتریشی (۱۹۳۹ـ۱۸۵٦)، که بنیانگذار جنبش یا نیروی دوم روانشناسی، یعنی روانشناسی روانکاوانه، است و اریکسن[6]، روانکاوِ داغارکی تبارِ آلمانی (۱۹۹٤ـ۱۹۰۲)، تعریف چهارم، یعنی یکپارچگی همه‌ی فرایندها و صفات فرد، را قبول دارند. در عین حال، تعریف ششم، یعنی خودفرمانروایی و خودفرمانبری، را نیز هم مزلو، کمابیش، تلقّی به قبول کرده است و هم اریکسن. اریکسن تعریف هفتم، یعنی دیدن جهان چنانکه واقعاً هست، را نیز میپسندد. تعریف هشتم، یعنی تسلّط بر محیط، را هم اریکسن، هم فروید، و هم آدلر[7]، روانشناس و روانپزشک اتریشی متعلّق به جنبش روانکاوانه (۱۹۳۷ـ۱۸۷۰)، پسندیده‌اند.

اینکه چند تلقّی از بهداشت روانی را روانشناس واحدی بپذیرد، البتّه،

---

1. ethology
2. epidemiology
3. Carl Rogers
4. Abraham H. Maslow
5. Sigmund Freud
6. Erik H. Erikson
7. Alfred Adler

لزوماً به معنای آشفته‌اندیشی و تناقضگویی آن روانشناس نیست، زیرا بسیاری از تلقّیهای گونه‌گونی که از بهداشت روانی پدید آمده‌اند مانعةالجمع نیستند، بلکه چه‌بسا، علاوه بر جمع‌آمدنی بودن، مکمّل یکدیگر نیز باشند.

حاصل آنکه، در عین حال که مکاتب انسانشناختی و روانشناختی مختلف، به سبب مبانی و پیشفرضهای نظری و فلسفی متفاوت خود، تلقّیهای متفاوتی از بهداشت روانی دارند، هم این امکان هست که یک مکتب چند تلقّی را بپذیرد و هم امکان اینکه چند مکتب یک تلقّی را بپذیرند.

○ **آیا بهداشت روانی امری ثابت است یا نه؟ اگر متغیّر است، تغییرات آن تابع چه عواملی است؟ (سن، عوامل محیط طبیعی، عوامل محیط فرهنگی، و ...؟**

● اگر مراد از " ثبات بهداشت روانی" ثبات مصادیق آن باشد، بدین معنا که بهداشت روانی وقتی که برای شخصی حاصل آمد ثابت بماند و بیش یا کم یا بهتر یا بدتر نشود، باید گفت که، با توجّه به ذومراتب بودن بهداشت روانی، در هر شخص، ازدیاد و/یا نقصان میپذیرد، و این ازدیاد و/یا نقصان معلول عللی است که تعیین و احصاء آنها، علی‌الخصوص با نظر به اختلاف تلقّی‌ها از بهداشت روانی، بسهولت امکانپذیر نیست.

و اگر مراد از " ثبات بهداشت روانی" ثبات مفهوم آن باشد، بدین معنا که همه مفهوم واحدی از بهداشت روانی دارند، باز باید گفت که، چنانکه گذشت، روانشناسان از بهداشت روانی مفهوم و تصوّر و تلقّی واحد و ثابتی ندارند و، بسته به مبانی و پیشفرضهای نظری و فلسفی متفاوتشان، بهداشت روانی را به صُوَرِ مختلفی تصوّر و تصویر میکنند.

و اگر مراد از " ثبات بهداشت روانی" مطلق و نامقیّد و غیرمشروط بودن این پدیده باشد، باید گفت که، باز چنانکه گذشت، بهداشت روانی، بسته به اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی‌ای که شخص در آن زندگی میکند، دگرگونی میپذیرد و بر یک صورت و سیرت نمیماند.

○ **مؤلّفه‌های بهداشت روانی کدامند؟**

● اگر مقصود از «مؤلّفه» جزء ذاتی/لاینفک باشد، پاسخ اینست که همه‌ی اجزاء مفهومی‌ای که در تعریف بهداشت روانی ذکر میشوند مؤلّفه‌های بهداشت روانی‌اند و، چون تعریف واحد و مورد اجماعی از بهداشت روانی نشده است، بسته به اینکه چه تعریفی را بپذیریم مؤلّفه‌ها تفاوت میکنند.

امّا اگر مقصودتان از طرح سؤالِ " مؤلّفه‌های بهداشت روانی کدامند؟" این باشد که، با استفاده از الفاظ و مفاهیمی که، در قیاس با الفاظ و مفاهیم به‌کار رفته در تعریف بهداشت روانی، کمتر انتزاعی و تجریدی[1] و بیشتر انضمامی و محسوس و ملموس[2] باشند، روشن شود که اشخاصی که، کمابیش، دارای بهداشت روانی‌اند، کمابیش، صاحب چه ویژگیهای عقیدتی، هیجانی و عاطفی، و رفتاری‌اند، در این صورت، باز بسته به اینکه چه تعریفی از بهداشت روانی را پذیرفته باشیم جواب فرق میکند. امّا، به هر حال، خودِ سؤال سودمندتر و دارای فایده‌ی عملی بیشتری است. درست مثل اینکه کسی، در عین حال که پذیرفته است که تعریف بهداشت جسمانی، مثلاً، یکپارچگی ساختاری و کارکردی بدن است، احساس کند که این تعریف با استفاده از الفاظ و مفاهیم بسیار انتزاعی و تجریدی‌ای (یکپارچگی، ساختار، و کارکرد) صورت گرفته است و، از این‌رو، خواستار این شود که، به مَدَدِ الفاظ و مفاهیم محسوس و ملموس‌تر و واضحتری، روشن شود که شخصی که بدنش یکپارچگی ساختاری و کارکردی دارد چه ویژگیهای جسمانی‌ای دارد. میتوان گفت که چنین کسی طالب تعیین مؤلّفه‌های بهداشت جسمانی است.

به عنوان یک شخص بسیار علاقه‌مند به موضوعات و مسائل روانشناختی و در عین حال، با معلوماتی بسیار اندک در این باب، شخصاً

---

1. abstract 2. concrete

تعریف بهداشت روانی به نمو، رشد، و خودشکوفایی را شهوداً میپسندم و درباره‌ی مؤلّفه‌های کسی که دارای بهداشت روانی است ویژگیهایی را قبول دارم که مزلو آنها را ویژگیهای کسانی میداند که به مرحله‌ی خودشکوفایی رسیده‌اند و، در سلسله‌ی مراتب نیازها، به برآوردن عالیترین نیازهای خود توفیق یافته‌اند. مزلو، در دو کتاب خود، یکی انگیزش و شخصیّت[1] (چاپ نخست ۱۹٥٤ و ویراسته‌ی دوم ۱۹۷۰) و دیگری به سوی یک روانشناسیِ بودن[2] (چاپ نخست ۱۹٦۲ و ویراسته‌ی دوم ۱۹٦۸)، که هر دو نیز به فارسی ترجمه شده‌اند، این مؤلّفه‌ها را برای خودشکوفاشدگان برمیشمرد: ۱) عالم واقع را به نحو کارآمدی ادراک میکنند و میتوانند بی‌یقینی و عدم قطعیّت را تحمّل کنند و بپذیرند. ۲) خود و دیگران را به همان صورتی که هستند قبول دارند. ۳) چه در مقام فکر و نظر و چه در مقام فعل و عمل به صرافت طبع خود التزام میورزند. ٤) در کار و زندگی، همّ و غمّشان معطوف به حلّ مسائل و رفع مشکلات است، نه اینکه خودمحور باشند. ٥) شوخ‌طبعی فراوان دارند. ٦) میتوانند به زندگی نظر آفاقی (= عینی) داشته باشند. ۷) بسیار خلّاق و اهل ابتکار و نوآوری‌اند. ۸) نسبت به فرهنگ‌آموزی و همرنگ دیگران شدن مقاومت میورزند امّا از صِرْفِ مخالف‌خوانی و خِلافِ عُرْف بودن نیز لذّت نمیبرند، بلکه فقط دغدغه‌ی این دارند که فهم و تشخیص خود را برای خاطر دیگران فراموش و فدا نکنند. ۹) دغدغه‌ی بهروزی و سعادت همه‌ی انسانها را دارند. ۱۰) میتوانند تجارب اساسی زندگی را عمیقاً درک کنند و قدر بگذارند. ۱۱) فقط با معدودی از انسانها مناسبات و روابط عمیقِ ارضاکننده برقرار میکنند. ۱۲) احساس اوجگیری[3] دارند، یعنی احوالی دارند که در آنها احساس میکنند که قید و بندهای زمانی و مکانی از هم گسیخته‌اند و از میان برداشته شده‌اند و خود به

1. *Motivation and Personality*
2. *Towards a Psychology of Being*
3. peak experience

جذبه و حیرت و خشیت درافتاده‌اند. ۱۳) احساس نیاز شدید به خلوت و حریم خصوصی و تنها ماندن با خود دارند. ۱٤) گرایشهای آزادمنشانه و خالی از جزم و جمود و تعقیب دارند. ۱۵) معیارهای اخلاق را به قوّت و شدت تمام پاس میدارند و رعایت میکنند.

شک نیست که دیگران، چه‌بسا، تعریفهای دیگری از بهداشت روانی داشته باشند و/یا مؤلّفه‌های دیگری برای بهداشت روانی قائل باشند.

○ عوامل ایجاد بهداشت روانی کدامند؟

● علل و عوامل ایجاد بهداشت روانی متکثّر و متنوّع‌اند. هم عوامل وراثتی[1] میتوانند، در این باب، دخیل باشند، هم عوامل مربوط به محیط و تعلیم و تربیت و اجتماع، هم عوامل جسمانی و بدنی، هم سنّ، و هم رفتارهای خود شخص. در این میان، آنچه بیش از سایر عوامل در حدود اختیار و مقدورات هر یک از ماست، بوضوح، رفتارهای خودمان است.

چون در پاسخ به پرسش گذشته رأی مزلو را اختیار کردم، در جواب این سؤال نیز، عوامل رفتاری‌ای را که، به عقیده‌ی وی، به خودشکوفایی مینجامند و، به تعبیر من، بهداشت روانی را حاصل میاورند فهرست میکنم: ۱) باید شیوه‌ی رویارویی‌مان با زندگی مثل شیوه‌ی کودکان باشد، یعنی با جمعیّت خاطر و تمرکز تامّ و نیز با مجذوبیّت و استغراق کامل زندگی را احساس کنیم. ۲) باید، به جای اینکه به راههای رفته و کوفته مطمئن و بیخطر بچسبیم در راههای نو و بیسابقه گام بگذاریم و به کارهای بدیع دست بیازیم. ۳) باید، به جای اینکه ندای دعوت سنّتها یا بزرگان و مراجع و افراد ذی‌نفوذ یا اکثریّت مردم را لبّیک گوییم، در مقام ارزشداوری احوال خود، به احساسات خود گوش فرادهیم. ٤) باید از تظاهر و ظاهرسازی و خودنُمایی و جلوه‌فروشی اجتناب کنیم و صادق و بی‌روی و ریا باشیم. ۵) باید اگر آراء

---

1. genetic

و نظراتمان با آراء و نظرات اکثریّت مردم همسازی و سازگاری ندارد آماده باشیم که مورد بیمهری و بی‌توجّهی دیگران واقع شویم. ٦) باید قبول مسؤولیّت کنیم و سخت بکوشیم و کار کنیم. ۷) باید بکوشیم تا وسایل دفاعی خود را تشخیص دهیم و شجاعت داشته باشیم که از آنها دست بشوییم.

امّا، چنانچه اشاره شد علل و عوامل غیررفتاری نیز در ایجاد یا از میان برداشتن بهداشت روانی سهم و دخالت میتوانند داشت.

○ **ملاک تمایز و تمیز انسان بهنجار از انسان نابهنجار چیست؟**

● روانشناسان، برای تمایز و تمیز انسان بهنجار از انسان نابهنجار، ملاک واحد و مشترکی ندارند، بلکه به ملاکهای متکثّر و متفاوتی توسّل جسته‌اند. مهمترین این ملاکها پنج ملاک زیراند:

الف) ملاک آماری: معتقدان به این ملاک، در واقع، به چیزی متوسّل شده‌اند که با معنای لُغَویِ‌الفاظِ " normal" (= " بهنجار") و "abnormal" (= " نابهنجار") سازگاری و نزدیکی بسیار دارد. در لغت، هر رفتاری که متعارف یا معمول نیست، یعنی بندرت انجام میگیرد، abnormal خوانده میشود؛ و هر کاری که بیشترینه‌ی مردم میکنند یا هر وضع و حالی که بیشترینه‌ی مردم دارند normal نامیده میشود. بر طبق این ملاک نیز، انسان بهنجار انسانیست که، از هر حیث، مثل اکثریّتِ دیگران است، و، طبعاً، انسان نابهنجار کسیست که از حدّ میانگین مردم عدول کرده است. پس، آمار تعیین میکند که چه کسی بهنجار است و چه کسی نابهنجار: التزام به هر عقیده، هیجان و عاطفه، و رفتاری که، بر طبق آمار، اکثریّت مردم بدان ملتزمند شخص را بهنجار میکند، و عدم التزام به آن موجب نابهنجار قلمداد شدن او میشود.

امّا این ملاک به بار عاطفی مثبت لفظ " بهنجار" و بار عاطفی منفی لفظ "

نابهنجار" وفا نمیکند. از سویی، لفظ "بهنجار" بار عاطفی مثبتی دارد، و حال آنکه انواع خاصّی از حالات و رفتارها، مانند اضطراب و افسردگی، به حدّی شایعند که، بر طبق ملاک آماری، باید آنها را بهنجار تلقّی کرد، در صورتی که در زمره‌ی اختلالات روانی محسوب میشوند و ما برای الفاظ دالّ بر آنها بار عاطفی مثبتی قائل نیستیم. از سوی دیگر، لفظ "نابهنجار" بار عاطفی منفیّی دارد، و حال آنکه مثلاً نبوغ خلاّقانه از لحاظ آماری به حدّی نادر است که باید آن را، بر طبق این ملاک، نابهنجار تلقّی کرد، در صورتی که پدیده‌ای مطلوب یا، لااقلّ، پذیرفتنی است و ما برای لفظ دال بر آن بار عاطفی منفیّی قائل نیستیم.

نتیجه اینکه این ملاک نه جامع افراد است، نه مانع اغیار. جامع افراد نیست، چون نبوغ خلاّقانه را بهنجار قلمداد نمیکند؛ و مانع اغیار نیست، چون اضطراب و افسردگی را بهنجار قلمداد میکند. به تعبیری دیگر، ملاک مذکور نه لازمست، و نه کافی.

ب) ملاک ارزشی: معتقدان به این ملاک، با توجّه به اشکال وارد بر ملاک آماری، بهنجار بودن/یا نبودن را دائر مدارالتزام/عدم التزام به امور نیک و مطلوب و مطبوع کرده‌اند: کسی نابهنجار است که چنان رفتار یا احساسی را که باید داشته باشد ندارد و/چنان رفتار یا احساسی را که نباید داشته باشد دارد. از هر فردی که شأن و نقش خاصّی را بر عهده گرفته است، مثلاً، رفتار خاصّی انتظار میرود، حال اگر آن فرد، به نحو سلبی، آن رفتار را از خود بروز ندهد و/یا، به نحو ایجابی، رفتاری متعارض و مخالف با آن را از خود بروز دهد، در این صورت، آن فرد نابهنجار، یعنی بد یا، لااقلّ، بیمار، تلقّی میشود: بد، در صورتی که آن فرد با اراده و اختیار خود انتظار ما را برآورده نکرده باشد، و بیمار، در صورتی که بدون اراده و اختیار و بی‌علْم و عَمْد انتظار را بر نیاورده باشد. بنابراین، حتّا اگر اکثریّت مردم چنان باشند که نباید باشند و/یا چنان نباشند که باید باشند، باز، علی‌رغم اینکه اکثریّت

مردم‌اند، (در صورت اراده و اختیار داشتن) بد، شرور، و گناهکار یا (در صورت فقدان اختیار) بیمار، منحرف، و نااهل و، به هر تقدیر، نابهنجار قلمداد میشوند.

ج) ملاک بهداشت روانی: برطبق این ملاک، انسان بهنجار کسیست که بهداشت روانی دارد. "بهنجاری" و "نابهنجاری" دو لفظ مترادفند، کما اینکه "نابهنجاری" و "عدم بهداشت روانی" نیز ترادف دارند.

د) ملاک احساسات شخصی: برطبق این ملاک، کسی که احساس بدبختی و بیچارگی و درماندگی و/یا اضطراب و دلواپسی و نگرانی و بیقراری و/یا افسردگی و ملال و دلتنگی و اندوه و/یا آشفتگی و پریشانی و سراسیمگی میکند نابهنجارست، وَلو رفتار جمعی و بیرونی‌اش بی‌عیب و نقص باشد، و اگر هیچ‌یک از این احساسات شخصی و درونی را نداشته باشد بهنجار خواهد بود.

ه) ملاک سازگاری: این ملاک کسی را نابهنجار میداند که رفتارش بر بهروزیِ روانی و/یا جسمانی خودش و/یا دیگران تأثیر منفی و نامطلوب دارد.

به گمان بنده، اگر چاره‌ای جز انتخاب از میان این ملاکها نباشد، باید گفت که ملاک آماری، به دلیلی که گفته شد، مردود است؛ ملاک ارزشی، در واقع، بهنجاری/نابهنجاری روانشناختی را با نیکی/بدی اخلاقی خَلط کرده است؛ ملاک بهداشت روانی پرتوقّع است و به جای اینکه انسان تامّ را معرفی کند انسان کامل را معرّفی میکند؛ و بهترین قَوْل اینست که میان ملاک احساسات شخصی، که فقط به ساحت درونی، باطنی، و اَنْفُسی[1] توجّه دارد، و ملاک سازگاری، که فقط به ساحت بیرونی، ظاهری، و آفاقی[2] توجّه دارد، قائل به جمع شویم و بگوییم که انسان بهنجار کسیست که رفتار جمعی و بیرونی‌اش بر بهروزیِ روانی و/یا جسمانی خودش و/یا دیگران تأثیر منفیّ و نامطلوب

1. subjective 2. objective

نداشته باشد و از احساسات فردی و درونی منفیّ و نامطلوب نسبت به وضع و حال خودش نیز عاری باشد.

بدون شکّ، اینکه چه انسانی را بهنجار/نابهنجار بدانیم، درست مثل اینکه چه انسانی را واجد/فاقد بهداشت روانی بدانیم، به مبانی نظری و فلسفی ما در باب انسانشناسی، ارزششناسی، و وظیفه‌شناسی بستگی تامّ و تمام دارد. بنابراین، نابجاست اگر انتظار داشته باشیم که، در این بحث، قوْلی به سرعت و سهولت بتواند بر سایر اقوال تفوّق و غلبه یابد و نزاع را فیصله دهد. بر این نکته که تفکیک بهنجار/نابهنجار و تفکیک واجد/فاقد بهداشت روانی دو تفکیکی‌اند که چند و چونشان به فرهنگ فلسفی تفکیک‌کننده بستگی دارد، و از مقوله‌ی معرفت آفاقی و علمی و تجربی نیست، هر چه تأکید کنم باز کم است؛ و علاقه‌مندان را، برای اینکه به صحّت و اهمّیّت این نکته وقوف بیشتر یابند، به کتاب ارجمند رابرت فنچر[1]، با عنوانِ فرهنگهای شفابخشی[2]، ارجاع میدهم. از باب نمونه، به این سه جمله از این روانشناس دقّت شود:

"به طور کلّی، نظرات متخصّصان سلامت روانی حاصل فرهنگهای آنان است، نه اموری از سنخ معرفت علمی ـ تجربی. البتّه، این بدان معنا نیست که این نظرات تا بدان حدّ ارزش ندارند که به آنها گوش بسپاریم ـ بالاخره فقط سنجش ناچیزی از زندگی مبتنی بر آرائی است که واجد اعتبار علمی‌اند. ولی، بدین معنا هست که نباید گمان کنیم که درمانگران حقائق آفاقی (= عینی) به ما تحویل میدهند." (ص ۳۳۲ کتاب پیشگفته). سرنوشت راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات ذهنی ـ روانی[3]، که انجمن روانپزشکی امریکا[4] منتشر میکند و عموماً معتبرترین مرجع در باب تعریف و

1. Robert T. Fancher
2. *Cultures of Healing*
3. *DSM: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*
4. American Psychiatric Association

طبقه‌بندی اختلالات ذهنی ـ روانی، در دنیا محسوب میشود، شاهد صادقی بر این مدّعا است. چاپ اوّل این راهنما (در ۱۹۵۲)، ویراسته‌های دوم (در ۱۹٦۸)، سوم (در ۱۹۸۰ و تجدیدنظریافته‌ی آن در ۱۹۸۷)، و چهارم (در ۱۹۹٤) آن در تعریف و/یا طبقه‌بندی اختلالات ذهنی ـ روانی تفاوتهای فراوان و احیاناً فاحشی با یکدیگر دارند. همچنین است سرنوشت طبقه‌بندی بین‌المللی بیماریها و مسائل|مشکلات ذیربط ناظر به سلامت[1] که سازمان بهداشت جهانی، در ژنو، منتشر میکند و آن نیز یکی از معتبرترین آثار مرجع در زمینه‌ی تعریف و طبقه‌بندی اختلالات ذهنی ـ روانی است و ویراسته‌ی دهم آن در ۳ـ۱۹۹۲ انتشار یافته است. ویراسته‌های گونه‌گون این اثر نیز در خصوص تعریف و طبقه‌بندی اختلالات ذهنی ـ روانی با یکدیگر اختلافاتِ احیاناً فاحشی دارند. بگذریم از اینکه این هر دو اثر، باز، در زمینه‌ی فرهنگی ـ اجتماعی واحدی پدید آمده‌اند، چه رسد به اینکه با زمینه‌های فرهنگی ـ اجتماعی بسیار متفاوت با این زمینه سر و کار بیابیم.

○ آیا دین در بهداشت روانی تأثیر مثبت دارد یا منفی یا هر دو؟ به چه بیان؟

● قبل از هر چیز، باید توجّه داشت که، همان‌طور که، اگر بدقّت سخن بگوییم، آب رفع عطش نمیکند، بلکه نوشیدن آب رافع عطش است، و سمّ نمیکشد، بلکه خوردن سمّ کشنده است، دین نیز در بهداشت روانی تأثیر مثبت یا منفی ندارد، بلکه تدیّن، یعنی التزام نظری و عملی به دین، است که میتوان از تأثیرش در بهداشت روانی سخن گفت. تا تعالیم و احکام دینی به آستانه‌ی آگاهی آدمی پا نگذارند و موجب تغییر پاره‌ای از عقائد، احساسات و عواطف، نیازها و خواسته‌ها، و اعمال او نشوند در او هیچ‌گونه تأثیری ندارند و، از جمله، در بهداشت روانی او نیز اثری، اعمّ از مثبت و

1. *ICD: International Classification of Diseases and Related Health Problems*

منفیّ نخواهند داشت.

تعیین تأثیرات مثبت و/یا منفیّ تدیّن در بهداشت روانی صِرفاً با استفاده از روش تجربی و تحقیقات آزمایشی‌ـ‌آماری ممکنست. این نوع تحقیقات به وفور و کثرت انجام‌گرفته است، و من نه هرگز به چنین تحقیقاتی دست زده‌ام و نه حقّ داوری در باب دقّت/عدم دقّت آنها و صحّت/سقم نتایج حاصل از آنها را دارم. بنابراین، در پاسخ به این پرسش، ابتداءً به چند نکته‌ی روشی و مفهومی و نظری اشاره میکنم و سپس رأیِ گمانه‌زنانه و حدسی، و نه علمی تحقیقی، خود را درباره‌ی تأثیرات تدیّن در بهداشت روانی میگویم.

تحقیقات راجع به این مسأله وقتی روی در صواب خواهند داشت که در آنها به چند نکته‌ی روشی و مفهومی و نظری توجّه کافی و وافی شود.

الف) دقیقاً معلوم و/یا مشخّص شود که از "بهداشت روانی" چه مراد میشود، چه ملاک یا ملاکهایی برای تشخیص مصادیق بهداشت روانی معتبر تلقّی میشود، و چه اموری مؤلّفه‌های بهداشت روانی قلمداد میشوند.

ب) دقیقاً معلوم و/یا مشخّص شود که از "تدیّن" چه اراده میشود. البتّه، ما، معمولاً، اگر متدیّن باشیم، شیوه‌ی نظر و احساس و عمل خود و، در یک کلمه، شیوه‌ی زندگی خود، را تدیّن میدانیم، امّا، ناگفته پیداست که هم ادیان دیگری، غیر از دین ما، وجود دارند و هم مؤمنان آن ادیان نیز، به نحوی از انحاء متدیّنند. بنابراین، برای تعیین تأثیرات آن ادیان نیز، به نحوی از انحاء متدیّنند. بنابراین، برای تعیین تأثیرات مثبت و/یا منفیّ تدیّن در بهداشت روانی، باید از "تدیّن" چیزی را مراد کنیم که نه اختصاص به دین/ادیان خاصّی داشته باشد و نه اختصاص به شیوه/شیوه‌های خاصّی از دینداری.

بعضی تصوّرشان از تدیّن تصوّری نهادی است، یعنی تدیّن را پاسداشت و رعایت عقائد و مناسک و شعائرِ یک جامعه‌ی دینی میدانند، و بعضی دیگر تصوّرشان تصوّری فردی است، یعنی تدیّن را گام زدن در راه یگانه و

منحصر به فرد خود، چنانکه بر خودِ شخص معلوم و مکشوف شده است، میدانند. بسیاری از روانشناسان دین به این دو نوع تصوّر عمده، با تعابیر مختلف، اشاره کرده‌اند و، البتّه، همگی تدیّن نوع دوم را راجح و تدیّن نوع اوّل را مرجوح دانسته‌اند. فی‌المثل، ویلیام جیمز[1]، در اصناف احوال دینی[2] (۱۹۰۲) میان التزام به جزمیّات، اعتقادنامه‌ها، و مناسک و شعائر، از سویی، و ذَوق و وَجدِ عمیق شخصی نسبت به خدا، از سوی دیگر، فرق میگذارد و اوّلی را "افزوده‌های فرعی و ثانوی" دومی میداند. جان دیوئی[3]، در یک مذهب مُشاع[4] (۱۹۳٤) میان رعایت یک دین، که بر گردن نهی و حرمتگذاری، اخلاقیّات ناشی از ترس، و وابستگی برده‌وارانه مبتنیست، و تدیّن، که به معنای تسلیم به آرمانی است که حاصل تجارب شخصی است و بر سرتاسر زندگی دامنگسترست، فرق مینهد و معتقد است که اوّلی به نمایندگان و سخنگویان رسمی یک سنّت ایمان دارد، و حال آنکه دومی به عقل، حقیقت و توانایی‌های انسانی ایمان دارد. اریش فروم[5]، در روانکاوی و دین[6] (۱۹۵۰) تدیّن مرجعیّت‌گروانه را، که به معنای انقیاد و اطاعت و خوگر شدن به وابستگی است، از تدیّن انسان‌گروانه، که بر آزادی، مسؤولیّت، و خودشکوفایی ابتناء دارد، تمیز میدهد. والتر کلارک[7]، در روانشناسی دین[8] (۱۹۵۸)، به تمایز میان تدیّن ارثی و تدیّن شخصی قائلست و اوّلی را مبتنی بر مرجعیّت و ولایت فکری شخص دیگر و دومی را مبتنی بر اَذْواق و مَواجید درونی نسبت به خدا و جدّ و جهد برای هماهنگ ساختن زندگی با آن اذواق و مواجید میداند. ناک[9]، در گیش‌گردانی[10] (۱۹٦۱)، تدیّنی را که از مقوله‌ی

---

1. William James — 2. *The Varieties of Religious Experience*
3. John Dewey — 4. *A Common Faith*
5. Erich Fromm — 6. *Psychoanalysis and Religion*
7. Walter Clark — 8. *The Psychology of Religion*
9. Nack — 10. *Conversion*

چسبیدن به یک دین است غیر از تدیّنی که از مقوله‌ی گرویدن به یک دین است تلقّی میکند و اوّلی را ورزه‌های اجتماعی‌ای میداند که مورد تأیید جامعه‌ای است که فرد در آن زندگی میکند و فرد بدون تأمّل و تفکّر شخصی آنها را پذیرفته و به آنها معتاد شده است، و دومی را فدا کردن همه چیز در راه یک زندگی نوین و دست شستن از همه‌ی راه و رسم‌های نیندیشیده‌ی گذشته و آگاهی یافتن از نیازهای عمیق شخصی میداند. آبراهام مزلو[1]، در دین، ارزشها، و حالات اوجگیری[2] (۱۹٦٤)، تدیّن روحانیّون و اتباع آنان را با تدیّن پیامبران، عارفان، و کسانی که حالات اوجگیری دارند متفاوت میبیند و اوّلی را وفاداری به ساختار تشکیلاتی که براساسِ وحیِ اصلی و اوّلیّه‌یِ پیامبرِ دین و مذهب بنا شده است میداند، امّا دومی را به معنای احوال دینی بیواسطه و دست اوّل و بسیار ژرف و اثرگذار میگیرد.

علاوه بر تفکیک تصوّر نهادی از تدیّن از تصوّر فردی، باید به تفکیک تصوّر بیرونی از تدیّن از تصوّر درونی نیز، که از نکات بدیعی است که نخستین بار گوردون آلپورت[3]، روانشناس امریکایی (۱۹٦۷ـ۱۸۹۷)، بدان تفطّن یافت، توجّه داشت. به نظر آلپورت، تدیّن بیرونی یک نوع نگرش دینی است که فایده‌نگرانه، در خدمت شخص، و حافظ منافع او است و مؤمنان را آسایش و آرامش و نجات عطا میکند امّا همه‌ی این امور را از ناخودیها دریغ میدارد. اشخاصی که تدیّنشان از این نوع است مستعدّند که از دین برای اهداف خود استفاده کنند. ارزشهایی که بدانها قائلند همیشه ارزشهایی ابزاری و فایده‌نگرانه‌اند. این اشخاص ممکنست دین را به انحاء مختلف مفید به حال خود بیابند: برای فراهم آوردن امنیّت و سکون خاطر، معاشرت و سرگرمی، شأن و حیثیّت اجتماعی و خود را بر حقّ جلوه دادن،

---

1. Abraham Maslow
2. *Religions, Values, and Peak Experiences*
3. Gordon Allport

و ... اینان یا به عقائد دین خود اعتقاد راسخ ندارند یا آنها را به دلخـواه و گزینش خود شکل میدهند و، به هر حال، متناسب با نیازهای ابتداییتر خود میسازند. کوتاه سخن آنکه، اینان به خدا رو میکنند امّا به «خود» و آمال و اهواء نفسانی پشت نمیکنند. برعکس، تدیّن درونی خصیصه‌ی کسانی است که کلّ عقائد دین خود را، بی‌قید و شرط، در ذهن و ضمیر خود رسـوخ داده‌اند و از جمله آنچه را ناظر به همنوع‌دوستی و خدمت به انسانها است بِجِدّ گرفته‌اند. اینان بیشتر عزم جزم کرده‌اند که به دین خدمت کنند، نه اینکه دین را به خدمت خود درآورند. انگـیزه‌ی اصـلی‌شان تـدیّن است و نـیازهای دیگرشان را، هر چه‌قدر هم شدید و زورآور باشند، دارای اهمّـیّت نهـایی کمتری میدانند و این نیازها را، تا آنجا که ممکن و مقدور است، با عقائد و احکام دینی هماهنگ میسازند. پس از پذیرش عقاید دین خود، میکوشند تا آنها را ملکه‌ی ذهن و ضمیر خود کنند و از آنها تبعیّت کامل داشته باشند.

اگر تدیّن، از یک حیث، به تدیّن نهادی و تدیّن فردی قابل انقسام باشد و، از حیث دیگر، به تدیّن بیرونی و تدیّن درونی، میتوان گفت که چهار نوع متدیّن قابل تصوّر است: الف) متدیّن نهادی بیرونی، مثل اکثر متدیّنان به هر دین و مذهب، که دین و مذهب خود را از راه توارث و تقلید و تبعیّت از عُرْف جامعه پذیرفته‌اند. ب) متدیّن نهادی درونی، مثل اعضاء فرقه‌های دینی و مذهبی‌ای که به نوعی سیر و سلوک اختصاصی مـیپردازنـد. ج) مـتدیّن فردی درونی، مثل عارفان هر دین و مذهب. د) متدیّن فردی بیرونی، مثل کسانی که دین را وسیله‌ی نیل به اهداف اقتصادی، سیاسی و حیثیّتی خود میدانند.

باز به تفکیک سومی باید دست زد. بعضی تدیّن را بیشتر از سنخ عمل میدانند، بعضی آن را بیشتر از سنخ هیجان و عاطفه یا عشق میدانند، بعضی بیشتر از سنخ علم و معرفت، و بعضی از سنخ تجربه‌ی عرفانی.

در واقع، تصوّرات مختلف راجع به تدیّن نسبی مـتکثّرتر و مـتنوّعتر از

اینهایی است که گفته شد. آنچه مهمّست اینکه، برای تعیین تأثیرات مثبت و/یا منفی تدیّن در بهداشت روانی، باید دقیقاً دانسته شود که کدامیک از این تصوّرات محلّ بحث‌اند و از "تدیّن" چه اراده میشود.

ج) مؤلّفه‌هایی از تدیّن محلّ توجّه واقع شوند که قابل اندازه‌گیری باشند. بدون شک، تدیّن مؤلّفه‌هایی نیز دارد که، در وضع کنونی علوم تجربی انسانی، قابل اندازه‌گیری و درجه‌بندی و نسبت‌سنجی نیستند (اگرچه ممکنست در آینده این قابلیّت را بیابند). این مؤلّفه‌ها، البتّه، در مقام ثبوت و در عالم واقع، تحقّق دارند، امّا، در مقام اثبات و در عالم مطالعات و تحقیقات تجربی، قابل تحقیق و ردّ و قبول و نفی و اثبات نیستند. در مطالعات و تحقیقات تجربی، باید بر روی مؤلّفه‌هایی انگشت گذاشت که بتوان آنها را اندازه‌گیری کرد.

د) به تفاوتهای ادیان گوناگون نیز توجّه شود. بیشک، ادیان گونه‌گون وجوه اشتراک کمابیش فراوانی در زمینه‌ی عقائد، مناسک و شعائر، و اخلاقیّات خود دارند؛ امّا در این نیز شکّی نیست که وجوه افتراق کمابیش فراوانی هم در همه‌ی این زمینه‌ها دارند، و چون تدیّن چیزی جز التزام نظری و عملی به یک دین نیست. طبعاً، تدیّنها نیز، از ناحیه‌ی اختلاف دینها، اختلاف میپذیرند. تأثیرات مثبت و/یا منفی تدیّن در بهداشت روانی و تا حدّی، به اینکه تدیّن به چه دینی باشد نیز بستگی دارند.

ﻫ) به تفاوتهای سنخهای روحی افراد نیز توجّه شود. تدیّن صفت فردِ انسانی است و، از این‌رو، بسته به اینکه سنخ روحی فرد موردِنظر چه باشد، تفاوت میپذیرد. اگر چهار فرد انسانی صادقانه به یک دین و مذهب خاصّ التزام تمام‌عیار داشته باشند. ولی یکی از آنها، به لحاظ سنخ روحی، درونگرای کنش‌پذیر، دیگری برونگرای کنش‌پذیر، سومی برونگرای کنشگر، و چهارمی درونگرای کنشگر باشد، تدیّنهایشان کمابیش با هم متفاوت خواهند بود.

حال، پس از اشاره به چند نکته‌ی روشی و مفهومی و نظری، رأی خود را درباره‌ی تأثیرات تدیّن در بهداشت روانی میگویم. به نظر میرسد که، بسته به اینکه الف) از " بهداشت روانی" چه اراده شود، ب) از " تدیّن" چه اراده شود، ج) چه مؤلّفه‌هایی از تدیّن محلّ توجّه واقع شوند، د) چه دینی مورد نظر باشد، و ها) چه فردی، با چه سنخ روحی‌ای، منظور باشد، تدیّن هم میتواند تأثیرات مثبت در بهداشت روانی داشته باشد و هم تأثیرات منفیّ.

از سویی، تدیّن ممکنست به جزم و جمود بینجامد (که با تحمّل و پذیرش بی‌یقینی و عدم قطعیّت منافات دارد)، احساس ناتوانی، بی‌اهمّیّتی، بی‌ارزشی، عدم اعتماد به نَفْس، گناهکاری را در شخص متدیّن ایجاد/ تقویت کند یا او را، در ارتباطاتش با کسانی که به دین و مذهب او متدیّن نیستند، به خودشیفتگی، تنگ‌نظری، بیمدارایی، پیشداوری، ظاهرنگری، خشم، کینه، و نفرت دچار سازد (که هیچیک از این امور با قبول داشتن خود و دیگران به همان صورتی که هستند نمیسازد). او را به تعبّد بلادلیل، رجوع به کسانی که برای خود مرجعیّت و ولایت فکری قائلند، عدم رجوع به عقل و وجدان اخلاقی خود، واگذاری مسؤولیّت تصمیمگیریهای نظری و عملی خود به دیگران، و زندگی عاریتی سَوق دهد (که با زندگی به مقتضای صرافت طبع خود ناسازگارند)، او را، به جای اینکه به حلّ مسائل و رفع مشکلات خود و دیگران معطوف سازد، فقط به اثبات حقّانیّت دین و مذهب و مکتب و مسلک خود معطوف کند (که عین خودمحوری است)، او را به خرافه‌پرستی، تعصّب، تحریف واقعیّات (برای تأمین تسلّی‌بخشی)، و گریز از گفت‌وگوی حقّ‌طلبانه و استدلالگرایانه با ناخودیها بکشاند (که با نظر آفاقی و عینی داشتن به زندگی نمیخواند)، هرگونه بداعت و نوآوری را در چشم او نوعی بدعت و کژاندیشی جلوه دهد (که این دشمن خلاّقیّت و ابتکار است)، او را از هرگونه خَرْقِ اجماع و خِلاف قوْلِ جُمْهور مَشْی کردن بترساند و فهم عُرْف و سیره‌ی متشرّعه را بر او تحمیل کند (که این چیزی جز فرهنگ‌آموزی و

همرنگی با جماعت و فدا کردن فهم و تشخیص خود نیست)، نظر او را فقط به مناسک و شعائر دینی و رعایت/عدم رعایت آنها معطوف دارد و نگذارد که به مفاسد سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی، مسائل و مشکلات عموم انسانها، و نیازهای خاصّ و مبرم مردم نیز توجّه کند و به همکیش و ناهمکیشِ بیکسان شفقت ورزد و، به معنای درست کلمه، نوعدوست باشد (که با دغدغه‌ی بهروزی و سعادت همه‌ی انسانها را داشتن سازگار نیست)، طیف تابوها و محرّمات را، از سویی، و دامنه‌ی توتمها و مقدّسات را، از سوی دیگر، توسعه دهد و، با این کار، مانع از این شود که شخص متدیّن به همه‌ی امور نزدیک شود و همه چیز را دَرْک کند (که این با قَدْرشناسی همه‌ی پدیده‌های زندگی، که لازمه‌ی درک آنها است، تنافی دارد)، باعث شود که شخص متدیّن خود و همدینان خود را یگانه مالکانِ حقیقت و مالکانِ حقیقتِ یگانه بپندارد و سایرین را یا محروم از حقّ یا معاند با حق، یعنی یا قاصر یا مقصّر و، به هر تقدیر، نابرابر با همدینان خود، بینگارد و نتواند با آنان موضعی مساوات‌طلبانه داشته باشد (که این با گرایشهای آزادمنشانه و خالی از جزم و جمود و تعصّب همخوانی ندارد)، و، سرانجام، سَبَب شود که شخص متدیّن به این گمان درافتد که مناسک و شعائر میتوانند جای رعایت موازین اخلاقی را بگیرند و/یا تعلّق به دین و مذهب حقّ آدمی را از درافتادن به مفاسد و رذائل اخلاقی مصون و محفوظ میدارد و/یا همه‌ی احکام دین و مذهب من تجسّم اخلاقیّات و اخلاقیّات مجسّم‌اند (که همه‌ی این سنخ گمانها مانع از پاسداشت و رعایت دقیق و اکید معیارهای صحیح اخلاقی میشوند).

امّا، از سوی دیگر، متدیّن ممکنست ایمان خود را یک باور اکتشافی[1] بداند، یعنی باوری که موقّتاً و به نحو آزمایشی پذیرفته میشود تا زمانی که یا تأیید شود یا به کشف باور صحیحتر و معتبرتری بینجامد؛ به عبارت دیگر، فرضیّه‌ی کارآمدی که وی آن را تصدیق میکند تا به او در جهتِ یافتنِ

1. heuristic belief

پاسخهای بهتر و کاملتر به پرسشهای بنیادین و غائی مَدَد رساند. چنین متدیّنی به عقائدی اعتقاد میورزد تا، از طریق اعتقادورزی، بتواند به فهم نائل آید و وقتی که فهمهای عمیقتر حاصل آمدند آن عقائد را اصلاح و تصحیح میکند و به عقائد جدیدی اعتقاد میورزد تا ... و این فرآیند را بیوقفه پی میگیرد (و این با تحمّل و پذیرش بی‌یقینی و عدم قطعیّت منافات ندارد). متدیّن ممکنست نه خود را یک فراورده و محصول تمام شده بینگارد، و نه دیگران را، بلکه هم خود و هم دیگران را یک فرایند و جریان ناتمام و همچنان مستمرّ بداند و، بنابراین، در عینِ دیدنِ همه‌ی نقاطِ ضعف و نادانیها و ناتوانیها و نادرستیهایی که در وضع کنونی بدانها مبتلاست، خود را بی‌ارزش نینگارد و اعتماد به نَفس خود را از کف ننهد و این طرز تلقّی را در قبال دیگران نیز داشته باشد و نسبت به آنان هیچ‌گونه نگرش منفی نداشته باشد، چرا که معتقد نیست که کار خدا با آنان به پایان رسیده است. (اشاره دارم به پوستری که نوجوانان و جوانان بزهکاری که، در یکی از مؤسّسات تأدیبی امریکا، دوره‌ی بازسازی و بهسازی خود را طیّ میکردند، خطاب به کشیشانی که هفته‌ای یک بار برای موعظه و ارشاد به آنجا میامدند، نوشته بودند و بر درِ آن مؤسّسه آویزان کرده بودند و در آن آورده بودند: Please be patient God is not finished with me yet، یعنی: لطفاً صبر داشته باشید هنوز کار خدا با من تمام نشده است یا، به تعبیر من، واعظ! صبور باش که ما را هنوز هم با این خدای دین و مذهب تو افت و خیزهاست.) چنین متدیّنی، که خود و دیگران را فرایندی مستمر میداند، نسبت به عیوب و نقائص خود و دیگران مدارا دارد و میتواند ورای خطاهای ظاهری و سطحی کرامت باطنی و عمق انسانها را نیز ببیند و برای آنها حرمت قائل شود و نسبت به همه شفقت داشته باشد و با محدودیّتهای انسانی صبوری ورزد (همه‌ی اینها با قبول داشتن خود و دیگران به همان صورتی که هستند میسازد). متدیّن ممکنست تعبّد بلادلیل را نسبت به هر

کسی از مصادیق بارز بتپرستی و به مقام الوهیّت رساندن آن کس بداند و در برابر این امر مقاومت ورزد و از هر کس مطالبه‌ی دلیل کند و عقل و وجدان اخلاقی بشر را ندای خدا بداند و به این ندا گوش فرادهد (و این کار با زندگی به مقتضای صرافت طبع خود سازگارست). متدیّن ممکنست دغدغه‌ی خود را وسعت بخشد و به فراتر از علائق و خواسته‌های زیستی و روانی شخص خود بکشاند و دلمشغول نیازهای زیستی و روانی دیگران نیز باشد (و این با خودمحوری مغایرت تمام دارد). متدیّن ممکنست بتواند گریبان ایمان خود را از چنگ تعصّب برهاند و از موضع مطلق‌انگارانه دست بکشد و بفهمد که عقائد خود را برتر از عقائد دیگران دانستن، خود، چیزی جز یک فقره‌ی عقیدتی دیگر نیست و واقع اینست که هرکس فقط بخشی از حقیقت، معنا، و ارزش زندگی و هستی را درمییابد و از دریافتهای دیگران بینیاز نیست (و اینها با نظر آفاقی و عینی داشتن به زندگی میخواند). متدیّن ممکنست از رجوع به فهم و تشخیص خود و از تفکّر نقدی دست نشوید و بخواهد تدیّن خود را از صورت مجموعه‌ای از عقائد و احکام ارثی و تقلیدی به صورت نوعی آگاهی عقلانی و معنوی درآوَرد و آن را از تبدیل شدن به نوعی همرنگی با جماعت مؤمنان، احساساتیگری، و خیالپروری و رؤیاپردازی بازدارد (و این با همرنگی با جماعت و فدا کردن فهم و تشخیص خود تضاد تامّ دارد). متدیّن ممکنست برای خدمت به همنوع خود حدّ و مرز و قید و شرط نشناسد و همه‌ی انسانها را، فارغ از دین و مذهب و مسلک و مرام‌شان، مشمول عشق، شفقت، و خیرخواهی خود بداند و نفرت از شرّ و گناه را به نفرت از شریران و گناهکاران تبدیل نکند و دشمنان و مخالفان عقیدتی خود را نیز دوست بدارد و همه‌ی نیازمندان را بندگان خدا و اعضای خانواده‌ی خود تلقّی کند و رعایت چند مَنسَک و شعیره‌ی دینی و مذهبی را شرط برخورداری از هر یک از مواهب و نَعَمات الاهی نداند (و این همان دغدغه‌ی بهروزی و سعادت همه‌ی انسانها را داشتن است). متدیّن ممکنست خود را مالک

حقیقت نداند، بلکه طالب حقیقت بداند، و هر انسان دیگری را نیز، کمابیش، طالب حقیقت تلقّی کند و نه خود و همدینان خود را حقّ مطلق و نه سایر انسانها را باطل مطلق بینگارد، بلکه بداند که هرکسی آمیزه‌ای از حقّ و باطل است و، بنابراین، میتوان و باید با همه از موضعی مساوات‌طلبانه رفتار کرد (و این با گرایشهای آزادمنشانه و خالی از جزم و جمود و تعصّب همخوانی دارد). و سرانجام، متدیّن ممکنست حسّ و حسّاسیّت اخلاقی نیرومند و والایی داشته باشد، سخت دغدغه‌ی خیر غائی را داشته باشد و شجاعت آن را داشته باشد که ارزشهای والای اخلاقی را برگزیند و به مقتضای آنها زندگی و رفتار کند. چنین متدیّنی: اوّلاً: دارای گزینشهای اخلاقی واقعاً شخصی است، یعنی گزینشهای اخلاقی‌اش، ناشی از عقائد اخلاقی خود اویند، نه ناشی از سلطه‌ی امور بیرونی، مانند ترس از کس یا کسان خاصّی، طمع پاداش از کس یا کسان خاصّی، همرنگی با فشارها و عوامل اجتماعی، تعبّد به مراجع فکری جامعه، یا حتّا تبعیّت از قوانین جامعه، ثانیاً: در اندیشه‌ی چیزی است که به خیر و صلاح همه‌ی انسانها است، نه فقط به نفع خودش یا خانواده یا همکیشان یا جامعه‌ی خودش؛ و ثالثاً: در هر زمان، مکان، و اوضاع و احوال خاصّی به درخورترین و شایسته‌ترین رفتار در همان زمان، مکان، و اوضاع و احوال دست میزند، نه اینکه بخواهد همواره از یک سلسله احکام ایدئولوژیک و لایتغیّر تبعیّت کند (و اینها یعنی پاسداشت و رعایت دقیق و اکید معیارهای صحیح اخلاقی).

وانگهی، تأثیرات مثبت تدیّن در: الف) امور مربوط به سلامت جسمانی، مانند توجّه به سلامت، برازندگی، و زیبایی بدن، و توجّه به تغذیه و کنترل وزن، ب) امور مربوط به سلامت ذهنی ـ روانی، مانند شخصیّت، و جلوگیری از افسردگی و سایر مشکلات مربوط به سلامت ذهنی ـ روانی، ج) امور مربوط به رشد انسانی، مانند مناسبات جنسی، ازدواج، تولیدمثل، و فرزندداری، د) امور مربوط به علائق اجتماعی، مانند آلودگی محیط زیست،

جلوگیری از سوانح و حوادث، بهداشت عمومی، مصرف، و کنار آمدن با پیری و سالخوردگی، ه) امور مربوط به مصرف الکل، دخانیات، و موادّ مخدّر و توهّم‌زا و روانگردان، و و) امور مربوط به بیماری و درمان اجمالاً مورد تأیید مطالعه‌گران و محقّقان علوم تجربی واقع شده‌اند.

در عین حال، در همین شش دسته امور نیز، پاره‌ای از مطالعات و تحقیقات تجربی تأثیرات منفیّ تدیّن را هم آشکار کرده‌اند. از باب مثال، به گفته‌ی دیوید فونتانا[1]: " واقعیّت این است که گروههایی که عقائد دینی بنیادگرایانه‌ی خاصّی دارند پاره‌ای از چاره‌جوییهای مهمّ پزشکی، مانند انتقال و تزریق خون، مراقبتهای مربوط به والدین، و مایه‌کوبی اطفال، را ردّ میکنند. نیز ممکنست، در پاره‌ای از موارد، اتّکاء بر ایمان دینی خود را بر اعتماد به مراقبتهای پزشکی معمول و متعارف ترجیح دهند و، در موارد افراطی، حتّا ممکنست، به لحاظ اصول دینی و اخلاقی‌شان، از عمل جرّاحی استنکاف داشته باشند." و معلومست که این قبیل عقائد چه تأثیرات منفی‌ای بر بهداشت جسمانی خواهند داشت.

کما اینکه، در ناحیه‌ی بهداشت روانی ـ ذهنی نیز تأثیرات منفیّ تدیّن، کمابیش، به چشم میایند. باز، از باب نمونه، " آشکارترین پیامدهای روانشناختی منفیّ دین رسمی مطمئنّا جنگها، خشونتها، و تعصّبها و عدم تحمّلهایی است که پیروان دین، به نام دین، به آنها دست میبازند." و این تأثیرات منفیّ، باز، غیر از تأثیرات منفی‌ای است که روانشناسانی، همچون فروید، برای تدیّن قائل شده‌اند. " فروید یکی از نخستین روانشناسانی بود که مدّعی شدند که تعالیم دینی میتوانند به مراتب افراطی [احساس] گناه منجرّ شوند، و این امر، بیش و پیش از هر چیز، از طریق تأکید این تعالیم بر گناه و کیفر الاهی پدید میاید ـ کیفری که حتّا شامل حال کسانی میشود که فقط افکار و خیالات غیراخلاقی دارند، هر چند آنها را به زبان هم نیاورده باشند.

1. David Fontana

به نظر فروید، این [احساس] گناه، بویژه اگر به بدن و جنسیّت بدن مربوط شود، میتواند یکی از علل روانْرنجوری باشد، علی‌الخصوص اگر در ایّام کودکی و از طریق نظارت خشک و خشن و سختگیرانه‌ی پدر و مادر ... پدید آمده باشد. تأکید بر آتش جهنّم و لعنت و شقاوت ابدی و نیز تأکید بر خطرات برانگیختن خشم خدا میتوانند مرتبه‌ی [احساس] گناه و ترس را از این نیز فراتر ببرند.» البتّه، در میان روانشناسان دین، هنوز در باب صحّت و سقم این رأی فروید اختلاف‌نظر هست.

خلاصه آنکه، روی هم رفته، نه تأثیرات مثبت تدیّن را بر سلامت انسانها، عموماً، و سلامت ذهنی ـ روانی آنان، خصوصاً، انکار میتوان کرد، و نه تأثیرات منفیّ آن را.

در پایان، میخواهم بر دو نکته تأکید کنم. نکته‌ی اوّل اینکه تأثیر مثبت/منفی داشتن تدیّن بر سلامت انسانها، و خصوصاً سلامت ذهنی ـ روانی آنان، چنانکه قبلاً هم گفتم، به چند عامل، و بیش از همه به اینکه چه تصوّری از تدیّن داشته باشیم و شیوه‌ی دین‌ورزی ما چگونه باشد، بستگی دارد. مطالعات و تحقیقات فراوانی نشان داده‌اند که بالأخصّ اینکه تدیّن ما، بنا به تفکیک بسیار ارزشمند آلپورت، تدیّن بیرونی باشد یا تدیّن درونی، نقش قاطع و تعیین‌کننده‌ای دارد در اینکه تأثیرات تدیّن ما بر سلامتمان منفیّ یا مثبت باشند. مثلاً، مسلّم شده است که میزان آثار و علائم شاخص مشکل روانی، مانند اضطراب، عجز از ایجاد توازن میان هیجانات، و بدگمانی و سوءظنّ، در میان کسانی که تدیّنشان بیرونی است (یعنی به خدا رو کرده‌اند، امّا به خود پشت نکرده‌اند و، بنابراین، خدا و دین را برای منافع خود میخواهند) بیش از میانگین انسانها است و در میان کسانی که تدیّن درونی دارند (یعنی به خدا رو کرده‌اند و به خود پشت) کمتر از میانگین انسانها است.

و امّا نکته‌ی دوم اینکه در مواردی که شاهدیم که اشخاص متدیّن دارای

بهزیستی روانی‌اند، یعنی شادند، از زندگی راضی‌اند، عاطفه‌ی مثبت از خود نشان میدهند، خوشبینند، امید دارند، و احساسهای منفیّ، مانند افسردگی و اضطراب، ندارند، باز باید دقّت فراوان داشت در اینکه علّت و معلول را با هم خَلْط نکنیم: آیا تدیّن علّت است و بهزیستی روانی معلول یا، برعکس، بهزیستی روانی علّت است و تدیّن معلول؟ به عبارت دیگر، آیا تدیّن کسانی که متدیّنند سبب میشود که از میزان بهزیستی بیشتری برخوردار شوند یا بهزیستی کسانی که از مراتب والاتری از بهزیستی برخوردارند سبب میشود که به دین روی آورند؟ یعنی آیا، مثلاً، ایمان به یک خالق خیرخواه و مهربان و احیاناً احوالی که، به گمان خود شخص مؤمن، از جانب او عارض میشوند سَبَب میشوند که شخص دائماً احساس شادی و رضایت از زندگی داشته باشد یا، برعکس، احساس شادی و رضایت از زندگی شخص را مستعدّ این اعتقاد میکنند که علی‌القاعده خالق خیرخواه و مهربانی وجود دارد که زندگیی چنین هموار و دوست‌داشتنی فراهم آورده است (مخصوصاً اگر چنین شخصی قیاس به نَفْس کند و گمان داشته باشد که زندگی برای همه‌ی آدمیان هموار و دوست‌داشتنی است) کسانی که در مقام دفاع پراگماتیک از تدیّن‌اند و برای تدیّن نقش درمانگرانه و بهسازانه قائلند، علی‌القاعده، خوش دارند که بیدرنگ تدیّن را علّت و سلامت روانی‌ـذهنی را معلول آن قلمداد کنند، امّا جای این احتمال هم هست که وضع درست برعکس باشد و، به هر تقدیر، تعیین قطعی علّت و معلول بحث و فحص بیشتری میطلبد.

○ تأثیر مثبت دین در بهداشت روانی معلول عقائد دینی است یا اخلاقیات دینی یا مناسک و شعائر دینی یا دو فقره از اینها یا هر سه فقره؟

● در عین اینکه تأثیر مثبت (و حتّا منفی) تدیّن در بهداشت روانی هم معلول عقائد دینی میتواند بود و هم معلول اخلاقیّات دینی و هم معلول مناسک و شعائر دینی، به نظر میرسد که بیشترین میزان تأثیر از آن عقاید دینی است و،

سپس، از آنِ اخلاقیّات دینی و، در مرتبه‌ی آخر، از آن مناسک و شعائر دینی.

○ **ساز و کارهای تأثیرات مثبت دین در بهداشت روانی چگونه‌اند؟**

● تعیین ساز و کارهای تأثیرات مثبت دین در بهداشت روانی کار دشواری است. با اینهمه، چنانکه روانشناسان دین نیز تفطّن یافته‌اند، میتوان گفت که پاره‌ای از این تأثیرات مثبت معلول این است که شخص متدیّن، چون باور دارد که محبوب و مورد لطف و التفات خداست، اعتماد به نَفْس و نگرش مثبت‌اش به خود افزایش مییابد و این افزایش اعتماد به نَفْس و نگرش مثبت به خود تأثیرات نیکویی در ذهن و روان او بر جای میگذارند. پاره‌ای دیگر از تأثیرات مثبت معلول این است که شخص متدیّن احساس میکند که عضو گروهی از انسانهاست (جماعت متدیّنان) که علی‌القاعده پشتوانه‌ی اجتماعی او در شدائد و مشکلات‌اند و این احساس پشتوانه‌ی اجتماعی داشتن از حسّ تنهایی و بیکسی او میکاهد و موجب تأثیرات مثبت در ذهن و روان او میشود. پاره‌ای دیگر از این تأثیرات معلول این است که بسیاری از انگاره‌ها و آموزه‌های دین، مانند عوالم دیگر، مراتب عالیتر وجود، موجودات پاک و مقدّس، زندگی پس از مرگ، و رسوخ به باطن هستی، جذّابیت ذهنی ـ روانی فراوان دارند. از جمله، دیدگاه خوشبینانه، امیدانگیز، و قائل به غلبه‌ی نهایی خیر برتر از وجوه جذّاب دین است. با اینهمه، باید قبول کرد که ساز و کارهای تأثیرات مثبت دین در بهداشت روانی را نمیتوان در این سه ساز و کار منحصر دانست. تشخیص ساز و کارهای دیگر متوقّف بر انجام مطالعات و تحقیقات تجربی و نظری بیشتری است.

○ **آیا ادیان مختلف از حیث آثارشان در بهداشت روانی با هم تفاوت دارند؟ اگر بلی، کدام‌یک یا کدام گروه از ادیان بهداشت روانی را بیشتر یا بهتر تأمین میکند؟ چرا؟**

● ذرّه‌ای شک ندارم در اینکه ادیان مختلف از حیث آثارشان در بهداشت روانی با هم تفاوت دارند. بدون اینکه بخواهم از یک دین خاصّ یا یک گروه خاصّ از ادیان نام ببرم، میتوانم بگویم که دینی بهداشت روانی را بیشتر یا بهتر تأمین میکند که: الف) سه جنبه‌ی متفاوت عَمَل، احوال درونی، و کفّ نَفْس را با هم بیامیزد و حقّ هیچیک را فرونگذارد و هریک از آنها را به کمک دوتای دیگر تعدیل کند؛ ب) نه مؤلّفه‌های فردی دین را فدای مؤلّفه‌های اجتماعی دین کند، و نه برعکس؛ ج) تفاوت انسانها از حیث گرایشهای طبیعی را بپذیرد و سعی کند تا آنها را متعادل سازد و، در عین حال، تنوع و تکثّر را پذیرا باشد و اهل مدارا و رواداری باشد؛ و د) تسلّط معقول و عقلانی بر خود، روحیّه‌ی گشودگی و پذیرندگی نسبت به باورها، نگرشها، و رفتارهای دیگران، و عشق و خدمت به همه‌ی انسانها را ترویج کند.

در عین حال، بر نکته‌ای که قبلاً به اشاره گذشت، تأکید میکنم، و آن اینکه آنچه در بهداشت روانی تأثیر مثبت/منفیّ دارد نحوه‌ی تدیّن است، نه خود دین، به صورتی که در متون مقدّس هریک از ادیان و مذاهب آمده است و این نحوه‌ی تدیّن، چنانکه گفته شد، به چندین عامل بستگی دارد که مهمّترین آنها سنخ روحی و شخصیّتی شخص متدیّن است.

○ آیا ادیان با واقع‌گرایی بهداشت روانی فراهم می‌آورند یا با واقع‌گریزی و توهّم‌زایی؟ چرا؟ و بر وفق کدام معیار؟

● برای پاسخگویی به این پرسش، باید مداقّه کرد در اینکه باورهای دینی و مذهبی، اگر محک عقل به میان آید، چه وضعی دارند. از این حیث، هر باور دینی و مذهبی یکی از این سه وضع را میتواند داشت: الف) خردپذیر (rational) است، یعنی عقل میتواند صدق آن یا کذب نقیض آن را اثبات قطعی کند. ب) خردستیز (antirational) است، یعنی عقل میتواند کذب آن

یا صدق نقیض آن را اثبات قطعی کند. ج) خـردگریز (irrational) است، یعنی عقل نه میتواند صدق آن یا کذب نقیض آن را اثبات قطعی کند و نه میتواند کذب آن یا صدق نقیض آن را اثبات قطعی کند. شک نیست که اگر باور دینی و مذهبی‌ای خردپذیر باشد بهداشت روانی‌ای که از طریق اعتقاد به این باور حاصل آمده است با واقعگرایی به دست آمده است؛ و اگر بـاور دینی و مذهبی‌ای خردستیز باشد بهداشت روانی حاصل از اعتقاد به آن باور با واقعگریزی و توهّمزایی به دست آمده است. امّا در بـاب بـاور دیـنی و مذهبی‌ای که خردگریزست چه بگوییم؟ در این باب، بـا سـه شـقّ فـرعی مواجهیم: A) قرائن و شواهدی که به سودِ آن باور دینی و مذهبی است (در عین حال که آن باور را اثبات قطعی و نقیض آن را نفی قطعی نمیکند) بیشتر از قرائن و شواهدی است که به سود نقیض آن بـاور است؛ B) قـرائـن و شواهدی که به سود آن باور دینی و مذهبی است کمتر از قرائن و شواهدی است که به سود نقیض آن است؛ C) قرائن و شواهدی که به سود آن باور دینی و مذهبی است دقیقاً برابر با قرائن و شواهدی است که به سود نقیض آن است. در دو شقّ A و C، باز، بهداشت روانی حاصل از اعتقاد به آن باور با واقـعگرایـی بـه دست آمـده است؛ امّـا در شـقّ B بـهداشت روانی بـا واقعگریزی و توهّمزایی به دست آمده است.

ناگفته پیداست که این سؤال و پاسخ: اوّلاً: فقط ناظر به عقاید دینی است و در مورد اخلاقیّات دینی و مناسک و شعائر دینی، که از سنخ کردارند، نه از سنخ باور، مصداق ندارد؛ و ثانیاً: در باب یکایک عقائد دینی، بـه نحـو جداگانه، قابل تکرار است؛ یعنی ممکنست که دین، به طور عامّ، و هر یک از ادیان، به طور خاصّ، در پاره‌ای از باورهایش واقعگرا باشد و در پاره‌ای دیگر واقعگریز.

○ **آیا صرف اثر دین‌داری در بهداشت روانی میتواند دلبستگی و پایبندی به دین را توجیه کند؟**

● فقط در خصوص عقائدِ دینی خردگریزِ دو شقّ A و C (مذکور در پاسخ پرسش پیشین) میتوان گفت که صِرْفِ تأثیرِ مثبت التزام به عقیده در بهداشت روانی دلبستگی به آن عقیده را توجیه میتواند کرد. امّا در باب عقائد دینی خردپذیر یا خردستیز یا خردگریزِ شقّ B چنین توجیهی نمیتوان داشت.

امّا دینداری فقط التزام نظری به عقائد دینی نیست و شامل التزام عملی به اخلاقیّات و مناسک و شعائر دینی نیز میشود. در باب اخلاقیّات و مناسک و شعائر دینی، البتّه، به صورت کلّی، میتوان گفت که صرف تأثیر مثبت‌شان در بهداشت روانی میتواند پایبندی به آنها را توجیه کند.

۱۴

دائوی فرزانگی*

تلفیق آیین دائو و روانشناسی‌های یونگ، اریکسن، و مزلو

دیوید ایچ. روزن
الن ام. کراوس

---

*. مشخّصات کتابشناسی:
Rosen, David H. and Crouse, Ellen M. "The Tao of Wisdom: Integration of Taoism and the Psychologies of Jung, Erikson, and Maslow" in Young-Eiendrath, Polly and Miller, Melvin E. (eds) *The Psychology of Mature Spirituality: Integrity, Wisdom, Transcendence* (London and Philadephia: Routledge, 2000), pp. 120-29.

استحاله‌ی «خود».[1] دروغین (غیرواقعی) آدمی به «خود» راستین (واقعی) او یکی از جنبه‌های اساسی آیین دائو[2] و روانشناسی‌های یونگ[3]، اریکسن[4]، و مزلو[5] است. از طریق تبدّل «خود» غیراصیل به «خود» اصیل، به یکپارچگی (تمامیّت) و فرزانگی (معرفت معنوی) دست مییابیم. تعالی، در عین حال که از مراحل بسیار مهمّ این روند است، جای ماندن نیست، زیرا فقط تبدّلات مستمرّ به دگرگونی واقعی شخصیّت می‌انجامند. در این مکتوب، به رشد مادام‌العمر در جهت تمامیّت، به صورتی که در آیین دائو و روانشناسی‌های یونگ، اریکسن، و مزلو وصف شده است، میپردازیم. در پایان، مرگ چرخه‌ی رشد را کامل میکند، و ما را به حالت تمامیّتی که، به هنگام زایش، از دل آن پدیدار شده‌ایم باز میگرداند.

چگونه فرزانگی رشد مییابد؟ از ایّام طفولیّت تا زمان بلوغ، بالاخره، از طریق هنر (نُمادها و خیالینه‌ها [= صُورِ خیال])، قصّه‌های پریان، حکایات تمثیلی، و تجارب انسانی، درباره‌ی جنبه‌های مختلف فرزانگی چیزهایی می‌آموزیم. داستانهای راجع به پادشاهان خردمند و دانایان حکیم، در همه‌ی اعصار، برای شنوندگان جذابیّت دارند، زیرا معانی‌ای که این داستانها افاده

---

1. Self

۲. Taoism. این نام هم بر مکتبی دینی و هم بر مکتبی فلسفی اطلاق می‌شود که هر دو خاستگاه چینی دارند. آیین دائوی فلسفی مبتنی بر آموزه‌های لائو-دزه، حکیم چینی سده‌ی ششم پیش از میلاد، است.

۳. [Carl Gustav] Jung روانشناس سوئیسی (۱۹۶۱-۱۸۷۵) که در ۱۹۱۳ مکتبی در روانکاوی بنیاد نهاد.

٤. [Erik H.] Erikson روانکاوِ دانمارکی‌تبارِ زاده‌ی آلمانی (٩٤-١٩٠٢).

٥. [Abraham] Maslow روانشناس امریکایی (٧٠-١٩٠٨).

میکنند و، در عین حال، هم عَمَلی، هم همدلانه، هم شهودی، و هم معقول و موجّه‌اند مراتب عدیده دارند. این مراتب عدیده، در این نوشته، منطبق بر مراحل رشد آدمی، از دیدگاههای نظری گونه‌گون تلقّی میشوند. اینکه به فرزانگی از عدسی نظریّه‌ی رشد بنگریم روشی است برای ایضاح فهمی که از این وصف [= فرزانگی] داریم، زیرا هر چه بزرگتر میشویم، هر مرحله‌ی جدید رشد به وجه دیگری از طبیعت متکثّر و پیچیده‌ی فرزانگی رهنمون میشود. در این نوشته، تفرّد (سیر در جهت تمامیّت) را با دائو[1] و دِ[2] (یکپارچگی) تلفیق میکنیم، و این کار را در چارچوب نگرشی انجام میدهیم که خود شکوفایی را از مقوله‌ی رشد میداند، و آیین دائو و دیدگاههای نظری عمده‌ی یونگ، اریکسن، و مزلو را مهمّترین الگوهای نظری برای فهم تحوّل فرزانگی تلقّی میکنیم. در تحلیل نهایی، تجربه‌ی انسانی آموزگار بزرگی است که بذرهای فرزانگی‌ای در اختیار ما مینهد که در طیّ عمرمان میبالند و رشد میکنند.

نظریّه‌ی یونگ از این حیث شبیه آیین دائو است که [در آن] «من»[3]، یا احساس «خود» شخصی، از پسزمینه‌ی «خود» کلّی[4] یا دائو پدیدار میشود.[5] «خود» کلّی تصوّر یونگ است از وجود کلّی[6]، که با «خود» یا وجود شخصی[7] تقابل دارد[8] از همان آغاز، در انسان شکافی پدید می‌آید (بیرونی و

---

1. Tao 2. Te

۳. ego. در روانکاوی، و در دومین تنسیق این نظریّه به دست زیگمونت فروید (Sigmund Freud)، روانکاو و عصب‌شناس اتریشی (۱۹۳۹ـ۱۸۵٦)، "«من»" بر یکی از سه مؤلّفه‌ی دستگاه ذهنی انسان اطلاق میشود. «من» بخشی عمدتاً آگاه از ذهن است که بیشتر (اگر چه نه منحصراً) زیر سلطه‌ی اصل واقعیّت و واسطه‌ی میان واقعیّت خارجی، نهاد (id)، و «من» برتر (superego) است.

4. Self 5. Rosen, 1997, 4.

6. The Universal Being 7. Personal being

۸. در متن انگلیسی 'the self of personal being' آمده است که، به گمان مترجم، ←

درونی، آگاهانه و ناآگاهانه، «خود» دروغین و «خـود» راستین، نـقاب و سایه[1]) که عمری میکشد تا باز جوش بخورد یا ترمیم شود. یونگ به شرح و وصف حالت تمامیّتی میپردازد که به هنگام زایش وجود دارد و «من» از آن حالت به یک "مرحله‌ی دوبینانه"[2] وارد میشود، یعنی به جدایی میان خودش و جهان بیرون وقوف مییابد.[3] در آیین دائو، تی‌چی[4] (یین و یانگ)[5] بازتاب همان تصوّر یونگ از «خود» از هم گسیخته است، که در اشـتیاق بازگشت به ووجی[6]، یا حالت تمامیّت فطری خود، میسوزد. خواهیم دید که آیین دائو و روانشناسی یونگ، هر دو، از فراتر رفتن از اضداد، بـه عـنوان گامی به سوی تبدّل فرد به یک «خود» اصیل، جانبداری میکنند و در جهت تمامیّت پیش میروند، تمامیّتی که در روانشناسی یونگ از طریق روند تـفرّد

← خطاست و صورت صواب آن the self or personal being است، که به "«خود»، یا وجود شخصی" ترجمه شده است.

۱. Persona and shadow. مراد از "نقاب"، در روانشناسی تحلیلی، صورتکی است که شخص به جهان ارائه میکند؛ این صورتک، غالباً، از احساس هویّت جنسی، یا مرحله‌ی رشد، یا حرفه‌ی شخص نشأت میپذیرد. شخص ممکن است، در طول عمر خود، نقابهای مختلف و متنوعی اختیار کند. یونگ معتقد است که نقاب، اگر شخص بیش از اندازه با آن احساس یگانگی کند، میتواند بیمارگونه شود. و مراد از "سایه" در روانشناسی تحلیلی، جنبه‌ی منفی شخصیّت شخص است و وجه تسمیه‌اش این است که جنبه‌ی تاریک شخصیّت است و سایه‌ای تلقّی میشود که از «من» بر آدمی می‌افتد.

2. "dualistic phase"

3. Jung 1933: 100

4. *t'ai chi*

۵. (yin and yang). "یین" و "یانگ"، در زبان چینی، به ترتیب، به معنای تاریک و روشن‌اند. در فلسفه‌ی سنّتی چین، مراد از این دو واژه دو مبدأ مکمّل عالَم است: یین مبدأ منفعل و مؤنّث است که سرد، مرطوب، تاریک، و زمینی است، و یانگ مبدأ فعّال و مذکّر است که گرم، خشک، روشن، و آسمانی است. اعتقاد بر این است که تعادل این دو مبدأ هماهنگی عالَم و موجودات آن را، از جمله هماهنگی ابدان و نفوس انسانی را، محفوظ میدارد.

6. wu chi

حاصل می‌آید.

تصوّر یونگ از تفرّد تقریباً عین تصوّر مزلو از خود شکوفایی است، به همین منوال، در روانشناسی رشد اریکسن، آدمی در جهت تمامیّت یا یکپارچگی پیش میرود، که او آن را به رفع تعارض در هشت امر تعریف میکند؛ یعنی مجموعه‌ای از هشت تعارض یا بحران درونی و بیرونی موجود در هر دوره‌ی رشد. بیان اجمالی‌ای نیز دارد از هشت نیروی اصلی‌ای که فرد را، در مقام رفع این تعارضات و تکوین و رشد هشت فضیلت، یاری میدهند (به جدول ۱ بنگرید).

جدول ۱. هشت مرحله‌ی رشد آدمی از نظر اریکسن

مرحله	سن	نیروی اصلی	موضوع روانشناختی	فضیلت اساسی
۱. نوباوگی	۲-۰	سائق	اعتماد در برابر بی‌اعتمادی	امید
۲. آغاز کودکی	۳-۲	خودگردانی	خودمختاری در برابر شرم و شکّ	اراده
۳. سنّ بازی	۶-۳	کارگردانی	ابتکار در برابر گناه	هدف
۴. سنّ مدرسه	۱۳-۶	نظم و ترتیب	کوشایی در برابر احساس حقارت	کاردانی
۵. نوجوانی	۱۹-۱۳	دلبستگی	هویّت در برابر هویّت‌پراکنی[1]	وفا
۶. جوانی	۳۰-۱۹	پیوندجویی	انس و الفت در برابر انزواطلبی	عشق
۷. بزرگسالی	۶۰-۳۰	تولید	زایندگی در برابر درخودفرورفتگی و رکود	مراقبت
۸. پیری	۶۰ به بالا	کناره‌گیری	یکپارچگی در برابر نفرت و نومیدی	فرزانگی

منبع: برگرفته از: Erikson 1982: 32-3

اریکسن فرزانگی را به " علیرَغمِ خودِ مرگ، با خود زندگی به صورتی آگاهانه و فارغدلانه سر و کار داشتن"[2] تعریف میکند. «من» را میتوان

1. identity diffusion   *2. 1982: 61*

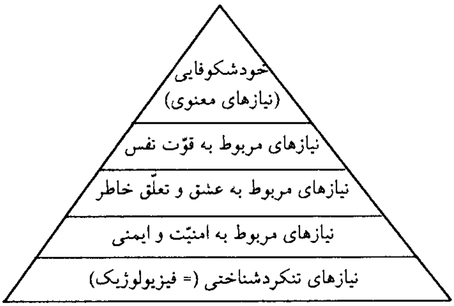
صیانت نفس یا جداافتادگی‌ای که موجب اضطراب و انزوا میشود تلقّی کرد. به نظر اریکسن، فرزانگی نتیجه‌ی کناره‌گیری «من» است که مجال رشد تمامیّت یا یکپارچگیِ معنوی را فراهم می‌آورد. نتیجه‌ی رفع تعارضهایی نیز هست که در طیّ عمر و در مراحل سابق که با زایش آغاز میشوند به آنها دست میزنیم. ولی، مراحل مورد نظر اریکسن را نمیتوان نوعی پیشرفت خطّی ساده تلقّی کرد؛ بلکه اینها فرایند مستمرّی‌اند که در آن فرد، در مراحل بعدی زندگی، بارها و بارها به مراحل قبلی باز میگردد تا رفع تعارض موجود در هر مرحله را بازنگری و جرح و تعدیل و اصلاح کند. هریک از مراحل مورنظر اریکسن سهم منحصر به فرد خود را در ظهور فرزانگی در روزگار پیری دارد.

اگرچه "سلسله‌ی مراتب نیازها"ی مزلو در مراحلی که ترتیب زمانیِ به وضوح تعیین‌شده‌ای داشته باشند اندراج نمییابد، نظریّات او کاملاً با نظریّات یونگ و اریکسن در یک راستا قرار میگیرند. وقتی که امکانات ارضاء نیازهای بشر فراهم باشند، برای بیشتر افراد، سیر طبیعی از نیازهای تنکردشناختی [= فیزیولوژیک] و نیازهای مربوط به ایمنی، که در سلسله‌ی مراتب مورد نظر مزلو از مراتب نازل‌اند، آغاز میشود و به سوی نیازهای مربوط به «خود» و نیازهای معنوی «خود»، که از مراتب عالی‌اند، پیش میرود. آیین دائو نیز دستاوردِ نهایی زندگی‌ای را که از لحاظ روانشناختی سالم و رضایتبخش است نیل به تمامیّت، یکپارچگی، و یا فرزانگی معنوی میداند. در این آیین، یک هدف روزگار پیری این است که همانند کودکی شویم که فرزانگی شهودی از خود نشان میدهد. یونگ نیز، در آنجا که میگوید: " در خیالینه‌های ابتدایی ـ در نمادها ـ تفکّری هست ... فقط در صورتی میتوانیم سرشارترین زندگی را داشته باشیم که با این نمادها هماهنگ باشیم؛ فرزانگی بازگشت به این نمادها است."[1] بر ارزش دنیای کودکان، که

---

1. 1933:113

دنیای نمادها و تخیّل خلّاقانه است، تأکید میورزد. کناره‌گیری از «من» در روزگار پیری، که مورد نظر اریکسن است، به فرزانگی رهنمون میشود و به صحنه‌ی نمایش نمادین کودکی، که دو موهبت الهی، یعنی خلّاقیّت و شوخ‌طبعی، در آن ظهور میکنند، توجّه دقیق مبذول میدارد.



شکل ۱: سلسله‌مراتب نیازهای مزلو (برگرفته از: (Maslow 1943)

بذرهای فرزانگی

در شاکله‌ی اریکسن، نخستین تعارضی که نوباوگان با آن روبه‌رو میشوند تعارض اعتماد اولیّه با بی‌اعتمادی است، که، اگر با موفقیّت رفع شود، فضیلت امید را پدید می‌آورد.[1] پیدایش امید و اعتماد در نوباوگان، از این حیث که این نظر را که جهان و جهانیان، در اصل، خوبند به ذهن و ضمیرشان رسوخ میدهد، گامی لازم در زایش فرزانگی در بزرگسالان است. تا به مرتبه‌ی اساسی‌ای از اعتماد به سازگاری و نظم و نظام عالَم نائل نشده باشیم، چگونه میتوانیم به راه و رسم دنیا دانا شویم؟ دختربچّه‌ای که می‌آموزد که وقتی که گریه میکند مادر یا پدرش به سراغش می‌آیند و از او نگهداری میکنند، و پسر بچّه‌ای که میفهمد که وقتی که لبخند میزند پدر و مادرش نیز به او

1. *Erikson 1982: 56*

لبخند میزنند، هر دو، به اندک فهمی از جهان دست یافته‌اند. جهان معنادار و مفهوم میشود و میتوان بدان اعتماد کرد. به همین قیاس، در سلسله‌ی مراتب مزلو، وقتی که نیازهای اساسی تنکردشناختی [= فیزیولوژیک]، که عبارتند از خوراک و سرپناه، برآورده شوند، نوباوگان می‌آموزند که در عالم نظم و نظام هست و میتوانند نرم‌نرمک نیروی خود را به جایی دیگر معطوف دارند.[۱] رفع تعارض سازنده در مرحله‌ی اوّل اریکسن آن جنبه از فرزانگی را رشد میدهد که بر خوشبینی و امید به آینده تکیه دارد و مطمئن و معتقد است که در بن و بنیاد عالَم نظم و نظامی هست، ولو آشکار نباشد. بذرهای این اعتماد و امید اوّلیّه به احساس "امر مینوی"[۲] در کودکان دامن میزنند.[۳]

دومین سطحِ سلسله‌ی مراتبِ مزلو: یعنی نیازهای مربوط به امنیّت و ایمنی، پشتوانه‌ی مراحل بعدی است، و در نظریّه‌ی اریکسن نیز جنسیّت. به نظر مزلو، وقتی که نیازهای یک شخص در زمینه‌ی امنیّت برآورده میشوند، آن فرد فراغ بالی مییابد که میتواند در پی ایجاد ارتباطاتی با جهان و سایر افراد برآید.[۴] یونگ نیز، وقتی که مرحله‌ی پیشاجنسی[5] (از زایش تا سنّ شش سالگی) را مرحله‌ای میداند که در آن کودک، مانند کرم پروانه، وابسته است و باید، برای بقاء، به محیطی امن و پرورنده متّکی باشد،[۶] همین عقیده را باز میگوید. به همین قیاس، اریکسن مسلّم میگیرد که محیطی که امن و سازگار است اعتماد به جهان را رشد میدهد و توانایی کودک را برای به محک زدن استعداد خود دامن میزند. در مرحله‌ی دوم ارکسن، یعنی خودمختاری در برابر شرم و شک، کانون اصلی اهتمام بچّه‌ی نوپا پیدایش فضیلت اراده

---

1. *Maslow 1943: 375*

۲. ' the numinous '. مراد از "امر مینوی" هر امر خدایی، الاهی، فوق‌طبیعی و یا هر چیزی است که تأثیری عمیقاً معنوی یا رازآمیز و عرفانی داشته باشد.

3. *Erikson 1982: 56* 4. *Maslow 1943: 378*

5. Presexual stagë 6. *Jung 1970 b: 1075-17*

است.[1] کودکانی که این مرحله را با موفقیّت پشت سر گذارند میفهمند که افراد میتوانند بر محیط خود تأثیر گذارند و آن را دگرگون سازند. و وقتی که این امکان را بیابند که، در چارچوب بافت یک نظام خانوادگی امن و سازگار، در جهان کند و کاو کنند، این را نیز می‌آموزند که اعمالشان آثار و نتایج قابل اعتماد و منطق دارند. بچّه‌ی نوپا، اگر در رفع تعارض موجود در مرحله‌ی دوم اریکسن توفیق یابد، میتواند آهسته‌آهسته سرشت خطا و صواب [= نادرست و درست] را فهم کند.

ریشه‌های فرزانگی در کودکی

مرحله‌ی بعدی شاکله‌ی اریکسن به نقشِ بازی، شوخ‌طبعی، و همدلی، به عنوان جنبه‌هایی از فرزانگی، ربط دارد. در سالهای پیش از مدرسه، یا، به تعبیر اریکسن، سنّ بازی، تعارض اصلی میان ابتکار و گناه است، که با پیدایش احساس هدف رفع میشود.[2] کودکان در این مرحله، با بهره‌گیری از نمادها و خیالینه‌ها، می‌آموزند که ظاهرسازی و از جهان پیرامون خود تقلید کنند. جهان بیحدّ و مرزِ خیال، چون، به نحوی مطمئن، در نوعی جهان مهرآمیز و قابل‌اعتماد بزرگسالی مُحاط شود، زمینه‌ی خوبی در اختیار کودک مینهد تا در آن نیروها و توانایی‌های خود را بیازماید. اریکسن برای این مرحله‌ی سوم کارکرد متعالی‌ای نیز قائل است؛ و آن پیوند دادن امر مینوی و امر قضایی در امر نمایشی است[3]. اریکسن این مرحله را اساس اعتماد کودکان به خلاقیّت خودشان قلمداد میکند و می‌افزاید: "در بازیگوشی هرگونه شوخ‌طبعی، [از جمله] این موهبت خاصّ بشر که میتواند به خود بخندد، نیز ریشه دارد".[4] کودکی که با موفّقیّت به فضیلت اساسی هدف دست یابد این توانایی را دارد که خود را در انواع نقشه‌ها تصوّر کند. این نظرگاهِ جدیدِ

---

1. *Erikson 1982: 56*
2. *Erikson 1982: 56*
3. 1977: 101
4. 1982: 77

"چه میشود اگر ...؟" خاستگاهِ تواناییِ دیدنِ شگفتی و شوخی در جهان است. از خیالپروری و آزمایش نقشهای گوناگون که از اوائل سنّ پیش از مدرسه انجام میگیرد، بزرگسالان فرزانه سرچشمه‌های ابتدایی همدلی را ذرّه‌ذرّه گرد می‌آورند. فرزانگی، در نخستین کوششهای ناقص و ناپخته‌ی اوایل کودکی در جهت حصول شوخ‌طبعی، ریشه‌ی الاهی این نکته را مییابد که چرا کودک نوخاسته خندیدن با نمایش و معجزه‌ی حیات را قدر مینهد.

تعارض اساسی مرحله‌ی چهارم اریکسن، که از سالهای دبستان تا سنّ بلوغ را در برمیگیرد، تعارض کوشاییِ با احساس حقارت است.[1] فضیلتی که بر اثر رفع تعارض موفّقیّت‌آمیز این مرحله پدید می‌آید کاردانی است. اهتمام کودکان، در این سنّ، یکسره معطوف به یادگیری و پرورش معرفت تجربی به جهان پیرامونشان است. آن وجه از فرزانگی که در این مرحله ریشه میگیرد قوّه‌ی تمیز است. اریکسن فهم فزاینده از "واقعی بودن" جهان را یکی از کانونهای عمده‌ی توجّه کودکانی که در سنّ مدرسه‌اند میداند.[2] یونگ مرحله‌ی پیشابلوغ[3] را زمان کُمون یا نمو تلق میکند که در آن کودک وابسته، مانند کرم پروانه در طیّ مرحله‌ی شفیره‌ای یا پیله‌ای، آهسته‌آهسته احساس استقلال مییابد.[4] در اواخر سالهای بزرگسالی، فرزانگی واقع‌بینی و معرفت تجربی را، که در این مرحله سر برمی‌آورند، به عنوان مؤلّفه‌های اساسی طبیعت چندگانه‌ی خود، با هم می‌آمیزد.

بر سبیل مقایسه، مرتبه‌ی سوم سلسله‌ی مراتب مزلو، یعنی نیازهای مربوط به عشق و تعلّق خاطر، حول محورِ یافتنِ دوستی، عشق، و احساس جایگاه خود در جهان میچرخد.[5] توانایی عشق ورزیدن و پذیرفتن عشق دیگران از مؤلّفه‌های ضروری فرزانگی است. با مرور به مراحل سوم و چهارم اریکسن، درمییابیم که [در این مراحل] نیازهای مرتبه‌ی سوم مزلو تا چه

---

1. Erikson 1982: 57
2. 1982: 76
3. *prepubertal*
4. 1970b: 105-17
5. Maslow 1943: 38

حدّ بارزند. کودک پیشامدرسه‌ای که بازی میکند و کودک هشت ساله‌ای که در مدرسه درباره‌ی قواعد گفتگو میکند، هر دو، در جستجوی جایی در جهان خودشان‌اند که در آن محبوب و مقبول باشند. همین نکته در باب نوجوانان و جوانان نیز صدق میکند.

جوانه زدن

به نظر اریکسن، تعارض اساسی نوجوانی تعارض هویّت با هویّت‌پراکنی است و رفع تعارض سازنده منجر به پیدایش فضیلت وفا میشود[1] نوجوانی زمانی است که در آن توجّه فرد از واقعی بودنِ عملیِ مرحله‌یِ سابق به علائق عقیدتی انتقال مییابد.[2] نوجوانان مکرّراً مواضع و نظامهای عقیدتی جدید را به معرض امتحان می‌آورند و این کار را وسیله‌ای برای بازنگری موضوع و نظام عقیدتی خودشان از نظرگاهی دیگر میدانند. اریکسن به این نکته تفطّن یافته است که وفا " ارتباط وثیق خود را هم با اعتماد کودکانه و هم با ایمان بالغانه حفظ میکند".[3] کانون مطمئن و محفوظ «خود» که در اوایل زندگی با اعتماد و امید پدید می‌آید، حتّا وقتی که نوجوانان، در جستجوی افکار و عقاید جدید، جهان بیرون را میکاوند، همچنان، محفوظ میماند. اریکسن نیاز به فرایند کندوکاو را، با حمایت و پذیرش خانواده و جامعه، گامی لازم در " شکل‌گیری تحوّل یابنده‌ی" فرد در فرایندِ رفتن به سوی تمامیّت قلمداد میکند.[4] رفع سازنده‌ی تعارض هویّت اریکسن پشتوانه‌ی منظومه‌ای از نظرات راسخ شخصی در باب خود و جهان میشود که شخص، حتّا در مواجهه با اوضاع و احوال نامساعد یا متحوّل نیز، بدان ملتزم میماند. پدید آمدنِ وفا به «خود» واقعی شخص ربط دارد و، از این‌رو، جنبه‌ی حیاتی‌ای از پیشروی به سوی فرزانگی، در دوران بلوغ و کمال، است. به

---

1. (Erikson, 1982: 72
2. Erikson, 1982: 32-3
3. 1982:73
4. 1982:74

همین قیاس، یونگ نوجوانی را نوعی دگردیسی تلقّی میکرد، یعنی زایش روانشناختی «خود» حقیق جدا و مستقلّ از والدین، همچون پروانه (بیهمتا، زیبا، و آزاد).[1]

در سلسله‌ی مراتب مزلو، در این مرحله از رشد، مرتبه‌ی دیگری در کار است، که در آن نیازهای مربوط به عزّت نَفس سطح چهارم را تشکیل میدهند. نوجوانی زمانی است که در آن آدمی دغدغه‌ی شدید دارد هم نسبت به عشق و تعلق خاطر و هم نسبت به نیاز به اینکه یک فرد جداگانه و ارزشمندش بدانند. نوجوانان، چون از بابت ارتباطات عاشقانه‌شان خاطرجمع شوند، فارغ بال میشوند تا راههای موفّقیّت را بپویند و بپیمایند.[2] مزلو احساس میکرد که بسیاری از افراد هرگز از حدّ سطح چهارم سلسله‌ی مراتب او درنمیگذرند، امّا آنان که خطر میکنند و به عالیترین مرتبه، یعنی مرتبه‌ی خودشکوفایی، فرامیروند بخت آن دارند که زندگی خود را با احساس معنا، فرزانگی، و آرامش و صفا به پایان آورند.[3]

شاخه گستردن

در مرحله‌ی ششم رشد، به نظر اریکسن، تعارض اصلی حول محور انس و الفت در برابر انزواطلبی میچرخد، و از رفع موفّقیّت‌آمیز این تعارض فضیلت عشق سربرمی‌آورد.[4] اشتیاق به انس و الفت را میتوان نیازی تلقّی کرد به اینکه با آنچه «خود» ما نیست درآمیزیم و یکی شویم. تا التزام و وفاداری شدید به هویّت خودمان تثبیت نشود ظرفیّت و قابلیّت عشق‌ورزی پیدا نمیکنیم. عشق جنبه‌ای از فرزانگی هم هست که اریکسن آن را به قوّت ذاتی پیوندجویی ربط میدهد. پیوندجویی، به عنوان یکی از وجوه فرزانگی، در اعتناء و صمیمیّت واقعی نسبت به دوستان، شیفتگان، خانواده، و به طور کلّی

---

1. Jung 1970b:105-17
2. Maslow 1943:381
3. 1943: 383
4. Erikson 1982: 32-3

همه‌ی انسانها جلوه‌گر میشود. پیوندجویی به ارتباط نهفته و مبنایی همه‌ی [اجزاء و ابعاد] زندگی پی برده است. یونگ این مرحله را به عنوان نوعی نکاح درونی وصف میکند ـ نوعی عشق باطنی به جنبه‌ی ضدّجنسیِ روان خود (در مورد مردان، عشق به anima، یا جنبه‌ی مؤنّث روانشان، و در مورد زنان، عشق به animus، یا جنبه‌ی مذکّر روانشان)، که الگو و توانایی‌ای در اختیار ما مینهد برای تحقّق یک ازدواج بیرونی موفّقیّت‌آمیز.[۱] مزلو این قسم عشق پیوندجویانه را که تملّک‌خواهانه نیست یکی از جلوه‌های خودشکوفایی تلقّی میکند.[۲] به همین قیاس، یونگ معتقد بود که تفرّد شامل خدمت نوعدوستانه‌ی دیگرخواهانه میشود. خودشکوفایی عالیترین سطح سلسله‌ی مراتب مزلو است، امّا مرتبه‌ای است که مزلو احساس میکرد که معدودی از انسانها، براساس شالوده‌ای استوار، بدان رسیده و در آن متمکّن شده‌اند. با توجّه به اینکه، هم در الگوی مزلو و هم در الگوی اریکسن، هر مرحله به مراحل قبلی وابستگی دارد، هر فرد باید، در هر مرحله‌ی جدید از زندگی خود، تا اندازه‌ای، نیازها [ی موردنظر مزلو] را از نو ارزیابی کند و هر یک از تعارضات [موردنظر اریکسن] را بازنگری کند. ناتوانی همیشگی از برآوردن نیازهای اساسی یا عجز مدام از رفع تعارضات اوّلیّه میتواند به توانایی فرد برای پشت سر گذاشتنِ موفّقیّت‌آمیز تعارضات آینده لطمه زند. با اینهمه، رفع موفّقیّت‌آمیز مشکلات روانشناختی و ظهور موفّقیّت‌آمیز فضائل هر یک از مراحل هشتگانه‌ی چرخه زندگی اریکسن میتوانند امکانات آدمی را برای تبدیل شدن به شخصی خودشکوفا، تفرّد یافته، و فرزانه توسعه دهند.

به گُل نشستن

خصیصه‌ی بزرگسالی تنازع میان زایندگی و در خود فرورفتگی و رکود است

1. 1970:189-20 2. 1955:1-30

که میتواند به نحوی سازنده رفع شود و فضیلت مراقبت حاصل آید.[1] به نظر اریکسن، زایندگی شامل سه چیز میشود: تولیدمثل، یعنی زادن و پروردن بچّه، سازندگی، یعنی به ظهور رساندن عقل و تواناییهای خود و دیگران، و آفرینندگی، یعنی اکتشاف شهود و منابع و ذخائر درونی خود[2] (به جدولهای ۱ و ۲ بنگرید).

اریکسن این مرحله را " ذخیره"ی نسلهای آینده قلمداد میکند، و در این توصیف سرنخی از تصوّر سنّتی‌مان از پیرمردان یا پیرزنان فرزانه میبینیم. ولی، چنانکه توصیف اریکسن تلویحاً میرساند، این مرحله مرحله‌ی اندوختن چیزها یا توزیع منفعلانه‌ی معرفت نیست. زمانی است که در آن بسیاری از اشخاص در نقطه‌ی اوج سازندگی و آفرینندگی‌اند. تعارض اصلی این مرحله، یعنی تعارض میان زایندگی و در خودفرورفتگی و رکود، به عنوان مشکل جمع میان دو چیز بیان میشود: از سویی، اغتنام از حاصلِ معرفتِ تجربی و فهم شهودی‌ای که از جهان داریم برای فایده رساندن به جهان، و، از سوی دیگر، ژرفا بخشیدن به منبع فرزانگی خود. آمادگی برای خدمت فعّالانه به دیگران و مراقبت فعّالانه از آنان گوهر تصوّر یونگ از تفرّد موفّقیّت‌آمیز و گوهر خودشکوفایی مزلو نیز هست. (نک: جدول ۲)

---

1. Erikson 1982:67 2. 1982:32

جدول ۲: ارتباطات میان سلسله‌ی مراتب مزلو، مراحل اریکسن، و رشد فرزانگی

مرتبه در سلسله‌ی مراتب مزلو	مرحله و فضیلت روانی - اجتماعی اریکسن	جنبه‌ی به ظهور رسیده‌ی فرزانگی
نیازهای تنکردشناختی [= فیزیولوژیک]	اعتماد در برابر بی‌اعتمادی امید	تجربه‌ی خوبی و بذرهای ایمان
نیازهای مربوط به امنیّت و ایمنی	خودمختاری در برابر شرم و شک اراده	خردمندی
	ابتکار در برابر گناه هدف	همدلی و شوخ‌طبعی
نیازهای مربوط به عشق و تعلّق خاطر	کوشایی در برابر احساس حقارت کاردانی	معرفت تجربی (واقعبینی) قوّه‌ی تمیز
	هویّت در برابر هویّت‌پریشی[1] وفا	التزام به فلسفه و «خود» حقیقی خود
نیازهای مربوط به عزّت نفس	انس و الفت در برابر انزواطلبی عشق	فهم وحدت عالَم و کنش به تمامیّت
	زایندگی در برابر در خودفرورفتگی و رکود مراقبت	شهود، اکتشاف منابع و ذخائر باطنی خود
خودشکوفایی	یکپارچگی در برابر نفرت و نومیدی فرزانگی	ایمان بالغانه و تجربه‌ی تمامیّت معنوی

۱. را به کار identity confustion نویسندگان مقاله، در جدول ۱، تعبیر identity diffusion و، در اینجا (جدول ۲) تعبیر ترجمه identity confusion برده‌اند که، چنانکه ملاحظه شد، به ترتیب، به "هویت‌پراکنی" و "هویت‌پریشی" شده‌اند.×

به بار نشستن

در آخرین مرحله‌ی چرخه‌ی زندگی اریکسن، یعنی مرحله‌ی یکپارچگی در برابر نفرت و نومیدی، است که احتمال قوّی میرود که آدمی حکیمی دائوییوار شود و نیز مقصود یونگ را، که تفرّد است، و هدف مزلو را، که خودشکوفایی است، محقّق سازد. [در این مرحله] جدّ و جهد میشود که نقاب و آن هویّت که نامش «من» است[1] رها شود، و این کار بدین طریق امکان میپذیرد که، از سویی، کار و نقشهای پدرانه یا مادرانه‌ی خود را به کناری نهیم و، از سوی دیگر، ارتباطی با یک معنای درونی معنوی برقرار کنیم. وانگهی، این مرحله، مرحله‌ای است که رفع تعارض سازنده‌ی آن نیل به فضیلت فرزانگی و، از رهگذر آن، راه بردن به یکپارچگی است.[2] فرزانگی عبارت از این است که همه‌ی نقاط قوّت و فضائل اساسیِ مراحلِ متقدّم در یک کلّ واحد با هم تلفیق شوند (به جدولهای ۱ و ۲ بنگرید). جالب نظر اینکه فرزانگی نقطه‌ای هم هست که در آن آدمی کلّیّت فلسفه‌ی معنوی خود را در ایمانی بالغانه به جهان و احساس نظم و نظامی که در بن و بنیاد آن هست ادغام میکند و به آن احساس اعتماد اوّلیّه و به آن فضیلت امید که در نخستین مرحله‌ی زندگی پدید آمده بودند از نو گوش جان میسپارد. به نظر یونگ، فرزانگی حاصل کناره‌گیری از «من» و تماسّ با کانون الاهی خود (تصوّر یونگ از «خود» کلّی، شبیه به رأس سلسله‌ی مراتب مزلو) است. یونگ این تلفیق موفّقیّت‌آمیز را به تعادل زیبایی‌شناختی که در آثار عظیم هنری حاصل می‌آید تشبیه کرده و گفته است که " هنر زندگی

۱. اریکسن توسّط ego indentity. این اصطلاح که، در روانشناسی «من»، نخستین بار، در ۱۹۵۶ به جَعل شد، بر حالت روانشناختی‌ای دلالت دارد که فرد، در پایان نوجوانی، و به شرط اینکه بحرانهای قبلی مربوط به رشد را با موفّقیّت پشت سرگذاشته باشد، بدان نائل می‌آید.×

2. Erikson 1982:6

ممتازترین و نادرترین هنرهاست".[1]

چنانکه یونگ تأکید کرده است، نماد دایره نماد مناسبی است برای «خود» کلّی و دائو[2] آغاز یا انجامی ندارد و مرکزش «من» نیست، بلکه چیزی عظیم‌تر از «خود» جزئی (وجود شخصی) است، که یونگ آن را «خود» کلّی نامیده است، و همان «وجود کلّی» است. در آخرین مرحله‌ی رشد، هم پذیرش بازگشت به مبدأ («خود» کلّی یا دائو) هست، و هم احساس آرامش و هماهنگی.

اریکسن، در آنجا که میگوید که مفهوم نومیدی در زبان اسپانیولی *(desesperanza)* ضدّ امید *(esperanza)* هم هست[3] خاطرنشان میکند که ضد یکپارچگی نفرت و نومیدی است. از زندگی خود و اشتباهاتی که در طول راه مرتکب شده‌ایم.

وقتی که واقعاً یکپارچه شویم امید داریم و دایره کامل است. تمامیّت یا یکپارچگی معنوی تجسّم دائو است؛ تحقّق «خود» حقیق، که با «خود» کلّی، یعنی کانون و کلّیّت الاهی همه چیز، پیوند دارد نیز هست.

نتیجه‌گیری

دائو را با این عناوین وصف کرده‌اند: یگانه راه، وجود اعلی، ذات آغازین، سرمدیّت، تمامیّت، راز، معنا، و وجود و عدم نهایی.[4] والاترین کار آیین دائو تحقّق بخشیدن به دائو، از طریق دِیا فضیلت است، که حاصلش یکپارچگی است. از دائو زاده میشویم، در تی‌چی (ثنویّت ین و یانگ) «من» را تجربه میکنیم، امّا به سوی تمامیّت ووجی پیش میرویم تا به وضع و حالت کودک‌آسایی بازگردیم، و با مرگ از نو به دائو بپیوندیم. چنانکه یونگ گفته است: " دائو راه درست است ... راه میانه‌ای که از میان اضداد میگذرد، از

1. 1933:110 2. Jung 1968: 355-84

3. Erikson 1982:67 4. Rosen 1997:23

آنها فارغ است و، با اینهمه، آنها را در خود متّحد میسازد".[1]

نظرگاه روانشناختی یونگ به نظرگاه روانشناختی آیین دائو شباهت بسیار دارد.[2] از دلِ «خود» کلّی با دائو سر برمی‌آوریم و نقاب و "من" و یک "خود" از هم‌گسیخته ("خود" راستین/«خود» دروغین) پدید می‌آوریم. فرایند تفرّد عبارت است از اینکه «خود» دروغین را رها کنیم، از اضداد فراتر رویم به تحوّل تن دردهیم، و «خود» راستین خود را تحقّق بخشیم که طفیل نیرویی است فراتر از وجود («خود») شخصی، یعنی طفیل «خود» کلّی یا دائو. فرایند تعالی عبارت است از اینکه فرد نه فقط به تواناییهای والای خود پی ببرد، بلکه به کششها و میلهای کم‌اَرج‌ترِ خود نیز وقوف یابد، و نیز بتواند نقاط ضعف و سستی خود را بپذیرد و آنها را در کلّیّت روان خود بگنجاند. این فرایند به ظهور «خود» واقعی، زایندگی، آفرینندگی، و خدمت، که با یافتن معنا و آرامش ربط دارد، می‌انجامد. نتیجه‌ی غایی (مانند نتیجه‌یِ غاییِ تحقّقِ موفّقیّت‌آمیزِ روانشناسیهای اریکسن و مزلو) [پیدایش] یک شخص کاملاً یکپارچه است که فرزانگی دارد.

1. 1971:120 2. Rosen 1997:4

منابع:

- Erikson E. (1977), *Toys and Reasons: Stages in the Ritualization of Experience,* New York: Norton.

- Erikson, E. (1982), *The Life Cycle Completed: A Review,* New York: Norton.

- Jung, C. G. (1933), *Modern Man in Search of a Soul,* New York: Harcourt Brace and Company.

- Jung, C. G. (1968) "Concerning Mandala Symbolism", in H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. McGuire(eds), *The Archetypes and the Collective Unconscious* (*Collected Works*, Vol. 9, pt. 1), Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1970a), "Marriage as a Psychological relationship", in H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. Mc Guire(eds), *The Development of Personality (Collected Works,* Vol. 17), Princeton, NJ:Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1970b), "The Theory of Psychoanalysis", in H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. McGuire(eds), *Freud and Psychoanalysis (Collected Works.* Vol. 4), Princeton, NJ:Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1971), "Schiller's ideas on the type problem", in H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. McGuire(eds), *Psychological Types (Collected Works*, Vol. 6), Princeton, NJ:Princeton University Press.

- Maslow, A. H. (1943) "A theory of human motivation", *Psychological Review,* 50: 370-96.
- Maslow, A. H. (1955) "Deficiency motivation and growth motivation" in M. R. Jones (ed), *Nebraska Symposium on Motivation,* Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Rosen, D. H. (1977), *The Tao of Jung: The Way of Integrity,* New York: Penguin.

۱۵

توجه به واقع

جوزف باتلر[1]، الاهیدان و فیلسوف اخلاق انگلیسی (۱۷۵۲_۱۶۹۲)، در یکی از مواعظ خود میگوید: " امور و افعال همان‌اند که هستند، و آثار و نتایج آنها همان خواهند بود که خواهند بود؛ پس، چرا، از فریب خوردن خوشمان بیاید؟" آیا واقعیّتها تابع عقاید ما میشوند یا عقاید ما باید از واقعیّتها تبعیّت کنند؟ آیا واقعیّتها، مانند سایه، به دنبال عقاید ما میدوند یا عقاید ما باید، سایه‌وار، در پی واقعیّتها روان باشند؟ آیا عالَم، برای اینکه عالَم باشد، باید خود را با عالِم سازگار کند، یا عالِم، برای اینکه عالِم باشد باید خود را با عالَم وفق دهد؟ جهت انطباق از کدام سو به کدام سو هست و باید باشد؟ آیا انطباق یافتن واقعیّتها با عقاید ما ممکن است؟ و آیا انطباق یافتن عقاید ما با واقعیّتها مطلوب نیست؟

شک نیست که تغییر قوانین جهان هستی در حد وسع و توان ما آدمیان نیست؛ و یکی از لوازم این حقیقت این است که واقعیّتهای تغییرپذیر را فقط با توسّل به واقعیّتها تغییر میتوان داد، چه رسد به واقعیّتهای تغییرناپذیر که، طبق تعریف، اصلاً تغییرشان نمیتوان داد. و اگر واقعیّتها(ی تغییرپذیر) را فقط به مَدد واقعیّتها دگرگون میتوان کرد، و نه با توسّل به پیشداوریها، خرافات، آرزواندیشیها، اوهام و خیالات، و جهلها، ظاهراً چاره‌ای جز این نیست که واقعیّتها را بشناسیم تا: اوّلاً: بدانیم که چه واقعیّتهایی تغییرناپذیرند تا در باب آنها حلقه‌ی اقبال ناممکن نجنبانیم و عرض خود نبریم و زحمت دیگران نداریم، و چه واقعیّتهایی تغییرپذیرند، و ثانیاً: بدانیم که چه واقعیّتهایی تغییردهنده‌ی واقعیّت تغییرپذیری که نامطلوب است و قصد دگرگون کردنش را داریم میتوانند بود، و چه واقعیّتهایی قدرت تغییر دادن واقعیّت

1. *Joseph Butler*

نامطلوب مورد نظر را ندارند. تا تفکیک واقعیّتهای تغییرناپذیر از واقعیّتهای تغییرپذیر و تمیز واقعیّتهای تغییردهنده از واقعیّتهایی که قدرت تغییر امور نامطلوب ما را ندارند صورت نپذیرد در جهت بهبود وضع و حال خود قدم از قدم برنمیتوانیم داشت؛ و برای حصول این تفکیک و تمیز باید جهان هستی را واقعاً بشناسیم، نه اینکه به عقاید خود دل خوش داریم و گمان کنیم که جهان هستی خود را با عقاید ما انطباق خواهد داد.

بزرگترین عُجبی که تصوّر میتوان کرد عجب کسانی است که جهان هستی را تابع خود میخواهند و گمان میکنند که جهان دائرمدار عقاید جاهلانه و خطاآمیز آنان است و با این عقاید میتوانند به ستیز با قوانین جهان هستی برخیزند و/یا واقعیّتهای تغییرناپذیر را هم تغییر دهند و/یا واقعیّتهای تغییرپذیر را به هر صورت و سانی که میخواهند درآورند. این عُجب نه فقط به معنای افتادن در طمعِ خام خدا شدن و خدایی کردن است، بلکه مستلزم فراتر رفتن از حدّ الوهی است، چرا که خدا نیز قدرت محقّق ساختن محالات را ندارد یا ــ به تعبیر دیگری که حاصلی جز تعبیر اوّل ندارد ــ محالات قابلیّت ندارند که متعلَّق و مشمول قدرت و اراده‌ی الاهی واقع شوند.

راهی نیست جز دست کشیدن از این کبر و رعونت و به فراموشی سپردن آرزوی خدایگانی و در یاد نشاندن این حقیقت که ما جزء کوچکی از کلّ کران ناپیدای جهان هستی‌ایم که حتّا بقایمان جز با هماهنگی با قوانین این جهان امکانپذیر نیست. چیزی که هم از دیدگاه اخلاقی و هم از دیدگاه مصلحت‌اندیشانه قابل توصیه است این است که تواضع و واقعنگری پیشه کنیم و سعی‌مان را همه مصروف این کنیم که عقاید خود را با امور واقع تطبیق دهیم و یقین آوریم که، به گفته‌ی عیسی مسیح، "حقیقت شما را آزاد خواهد کرد" (انجیل یوحنا، باب هشتم، آیه‌ی ۳۲).

آزادکنندگی و رهایی‌بخشی حقیقت جز بدین معنا نیست که فقط با التزام

نظری و عملی به حقائق و واقعیّتها میتوان از وضع و حال نامطلوب آزاد و رها شد، نه با سر در لاک عقاید خود کردن و تنیدن تارها و پیله‌های پیشداوری، خرافه، آرزواندیشی، و خیالپردازی و رؤیاپروری. این فکرت که حقیقت آزادساز و رهایی‌بخش است کجا و این فکر که حقائق، یا لااقل بعضی از حقائق، خطرناکند کجا؟ " حقیقت خطرناک" چه معنای محصّلی میتواند داشت؟ حقیقت برای چه کسی خطرناک است؛ و چه خطری دارد؟ چگونه میتوان گفت که خروج از جهل و خطا خطر دارد؟ و آیا جز برای کسی که به جهل و خطا دل خوش کرده است خطری از ناحیه حقیقت متصوّر است؟ بهتر آن نیست که، به گفته‌ی ویکتور هوگو، " بندگان حقّ و غلامان وظیفه باشیم"؟

۱۶

روشنفکری:
نمایندگی فرهنگی یا داوری فرهنگی؟

به نظر میرسد که میتوان مجموع تلقّیهایی را که از روشنفکری وجود دارند تحت دو عنوان کلّی مندرج ساخت: تلقّیِ سیاسی و تلقّیِ فرهنگی. راقم این سطور، که خود مدافع تلقّیِ فرهنگی از روشنفکری است، مقایسه این دو تلقّی را، برای روشن شدن بعضی از وجوه اختلاف نظری و عملی روشنفکران و نیز برای وضوح یافتن پاره‌ای از مسائل و مشکلاتی که پیشاروی ما ایرانیان قرار دارند و راه ما را به سوی هرگونه فعّالیّت نویدبخش و مثمرثمر بربسته‌اند، نافع و حتّا لازم میبینند. شک نیست که، برای آن که از طریق مقایسه چیزی بیاموزیم، باید مصادیقی را برگزینیم که با یکدیگر بیشترین تقابل و تباعُد را داشته باشندن. در عین حال، توجّه داریم که، واقعاً و در مقام عمل، چه بسا مصادیق این دو تلقّی تا بدان حدّ که تصویر خواهیم کرد با یکدیگر ناسازگار و از یکدیگر دور نباشند.

الف) روشنفکری که از شأن خود تلقّیِ سیاسی دارد بزرگترین مشکل یا علّةالعلل مشکلات یا یگانه مشکل جامعه را نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه میداند و، بنابراین، مهمّترین و سودمندترین کار خود را مقابله با آن نظام تلقّی میکند، چرا که بر این گمان است که اگر نظام سیاسی تغییر کند و اصلاح شود همه یا بخش اساسی مشکلات جامعه مرتفع شده‌اند. امّا در تلقّیِ فرهنگی از روشنفکری بزرگترین مشکل یا علّةالعلل مشکلات یا یگانه مشکل جامعه نظام فرهنگی‌ای است که شهروندان جامعه به این تعلّق خاطر دارند و خود را نظراً و عملاً بدان ملتزم میدانند. هرگونه سوءنیّت، جهل و خطایی که در نظام سیاسی جامعه هست بازتاب و معلول فسادی است که در فرهنگ عامه مردم وجود دارد. پس، آنچه بیش و پیش از هر چیز باید بدان اهتمام ورزید تغییر و اصلاح اجزاء و مؤلّفه‌های فاسد و نادرست

فرهنگ عمومی است. شک نیست که در تلقّی فرهنگی نیز هیچگونه مدارا و سازش و آشتی با فساد نظام سیاسی توصیه و تجویز نمیشود، امّا با این فساد فقط به عنوان یک معلول مواجهه میشود و رویارویی اصلی در صحنه فرهنگ انجام میگیرد.

ب) کسی که از روشنفکری تلقّی سیاسی دارد، بالطبع، خود را فقط ناقد نظام سیاسی میداند و در قبال مردم شأن سخنگویی و نمایندگی دارد. به عبارت دیگر، خود را سخنگو و نماینده مردم میانگارد و به جهت همین سخنگویی و نمایندگی به نقد نظام سیاسی دست میبازد. امّا در تلقّی فرهنگی، روشنفکر، در درجه‌ی اوّل، ناقد مردم است و، با نقد فرهنگی شهروندان جامعه خود، به آنان توجّه میدهد که دشمن نه فقط خانگی است، بلکه به درون یکایک آنان رخنه کرده، در آنجا سکنی گزیده، و از آنجا به مشکل‌آفرینی مشغول شده است. روشنفکر دارای تلقّی فرهنگی مردم را به عرش نمیرساند و آنان را مجمع‌الحسنات نمیداند و برّه‌های معصوم و بیگناهی قلمداد نمیکند که فقط از بد حادثه به چنگ گرگ افتاده‌اند، بلکه، از سر حق‌طلبی و خیرخواهی، به آنان نشان میدهد که آن که واقعاً گرگ است در درونشان نشسته و هموست که زاینده این همه آزار و آسیب و درد و رنج بیرونی شده است. بر طبق این تلقّی، امر ما دایر نیست بین این که یا مجیز نظام سیاسی را بگوییم یا مجیز مردم را. میتوان و باید مجیز هیچیک را نگفت. میتوان و باید ناقد و داور هر دو بود، و در این نقد و داوری مخصوصاً، به نقد و داوری مردم پرداخت. ناگفته پیداست که خود روشنفکر نیز یکی از آحاد مردم است و، در نتیجه، باید احتمال بدهد ـ بلکه یقین داشته باشد ـ که خودش نیز دستخوش جهل و خطا واقع میتواند شد و، از این‌رو، باید آماده، بل منتظر و مشتاق، باشد که در معرض نقد و داوری دیگران قرار گیرد؛ و، از این ارجمندتر، خود در نقد و کشف خطاها و نقاط ضعف خود پیشقدم شود.

ج) کسی که از روشنفکری تلقّی سیاسی دارد کاملاً مستعد است که به عوامزدگی و عوامفریبی دچار شود؛ عوامزدگی به این معنا که با فرهنگ عامّه مردم مماشات و مدارا کند و مشهودات، مقبولات، مسلمات و حتّا مظنونات، موهومات، و مخیّلات آنان را اصل موضوع بگیرد و تلقّی به قبول کند و هرگز در خود اینها شک نکند و/یا مناقشه و تشکیک نورزد؛ و عوامفریبی به این معنا که در همه کنش و واکنشهای اجتماعی پاس خوشایند و بدآیند مردم را بدارد و هدف خود را تحصیل خوشایند آنان و جلوگیری از بدآیندشان بداند. و حال آن‌که، در تلقّی فرهنگی از روشنفکری: اوّلاً: مادر همه‌ی مشکلات همین مشهودات، مقبولات، مسلمات، مظنونات، موهومات، و مخیّلات‌اند و کار روشنفکر، در اصل، نقد اینهاست؛ بر روشنفکر فرض عین است که، سقراط‌وار، عقائد عامّه مردم را شرحه‌شرحه و، تا آنجا که میتواند، تجزیه و تحلیل کند و حقّ و باطل و معتبر و نامعتبر و صحیح و سقیم و صادق و کاذب آنها را از هم بازشناسد و به مردم بشناساند، و ثانیاً: آنچه پاسداشتنش لازم است مصالح و مفاسد مردم است، نه خوشایند و بدآیند آنان؛ هدف کار روشنفکر باید نزدیکتر کردن مردم به مصالحشان و دورتر داشتن آنان از مفاسدشان باشد. البتّه جای شک نیست ــ و تأکید بر این نکته به غایت ضروری است ــ که این که مصالح و مفاسد مردم چیست باید فقط به مدد دلیل و برهان و با استفاده از تجربه و استدلال معلوم شود، نه بر اساس مرجعیّت‌های ایدئولوژیک و اقوال و آراء من عندی و تحکّم‌آمیز و بلادلیل. اگر این استمداد از دلیل و برهان و استفاده از تجربه و استدلال بجدّ گرفته شود ــ که باید گرفته شود ــ بتدریج و نرم‌نرمک خوشایندها و بدآیندهای مردم به مصالح و مفاسدشان نزدیکتر و نزدیکتر میشوند و نتیجه‌ی کار روشنفکر تحصیل خوشایند مردم و جلوگیری از بدآیندشان خواهد شد، زیرا آنچه میان مصالح و مفاسد، از سویی، و خوشایندها و بدآیندها، از سوی دیگر، جدایی و دوری می‌اندازد جهلها و خطاهاست و

این جهلها و خطاها در فرآیند ارائه دلیل و برهان و عرضه تجربه و استدلال، از سوی روشنفکر، کم‌کم زائل میشوند. امّا، به هر حال، هدف غیر از نتیجه است. هدف کار روشنفکر باید معطوف به مصالح مردم باشد؛ و نتیجه کار او، در وضع آرمانی، خوشایند مردم خواهد بود و در غیر آن وضع نه؛ و نیل به آن وضع آرمانی در گرو این است که در مواجهه با مردم فقط به دلیل و برهان توسّل جوید.

د) روشنفکری که از شأن خود تلقّی سیاسی دارد، چون خود را سخنگو و نماینده‌ی مردم و ناقد نظام سیاسی میداند، بالطبع، از زبان و واژگانی بهره میجوید که رجال سیاسی و قدرتمندان و قدرتمداران عرصه سیاست بفهمند، چرا که آنان مخاطبان واقعی اویند، و چندان التفاتی به این ندارد که خود مردم نیز سخنش را فهم کنند. امّا در تلقّی فرهنگی از روشنفکری، مخاطبان واقعی روشنفکر مردمند و، بنابراین، زبان و واژگان او باید چنان باشد که آنان بفهمند. زبان تخصصی[1] روشنفکرانه، که قهراً برای مردم زبانی نامفهوم خواهد بود، و کلمات مطنطن و مغلق و پرطمطراق و لفّاظیهای فضل‌فروشانه دشواریاب هر جا به کار روند حاکی از این‌اند که گوینده یا نویسنده مخاطب خود را مردم نمیداند و این، اگرچه در حلقه‌های آکادمیک نه فقط عیب و ایرادی ندارد، بلکه لازم و گریزناپذیر هم هست، ولی در محافل روشنفکری فقط گویای این است که روشنفکر از کار خود تلقّی فرهنگی ندارد. روشنفکر فرهنگی یگانه رسالت خود را تغییر و اصلاح وضع و حال فرهنگی مردم میداند و، چون این تغییر و اصلاح به معنای تغییر و اصلاح عقائد، احساسات و عواطف، نیازها و خواسته‌ها، و اراده مردم است، و این کار متوقف بر این است که آراء و استدلالات روشنفکر به حریم آگاهی مردم وارد شوند، به زبانی، حتّی‌المقدور، غیرتخصصی، مفهوم، و آشنا سخن میگوید. بر وفق تلقی فرهنگی از روشنفکری، زبان تخصصی، به همان اندازه که در

1. jargon

حلقات آکادمیک لازم و مفید است، در گفتار و نوشتار روشنفکران، که شأنی غیر از شأن آکادمیسین‌ها دارند، زائد و مضرّ است. باید کوشید و زبانی جست و یافت که، تا حدّ ممکن، از ابهام، ایهام، و غموض خالی باشد و، در آن زبان واضح و شفاف، مدّعیّات را از یکدیگر و نیز از ادلّه تفکیک کرد، توصیف را از تحلیل و این دو را از تبیین و این سه را از نقد بازشناساند و سخن را جز با دلیل و برهان با هیچ چیز دیگر نیاراست. فقط در این حال است که به مردم این امکان داده میشود که به وضع و حال فرهنگی خود آگاهی یابند، نقاط قوّت و ضعف فرهنگ خود را فهم کنند، به بازنگری فرهنگی دست زنند، و در تغییر و اصلاح فرهنگی و انفسی[1] خود بکوشند. این تغییر و اصلاح فرهنگی و انفسی زمینه‌ساز و علّت هر تغییر و اصلاح اجتماعی و آفاقی[2]، در عرصه‌های مختلف خانواده، تعلیم و تربیت، حقوق، اقتصاد، و سیاست، خواهد بود.

ه) کسی که از روشنفکری تلقّی سیاسی دارد به نوعی آسانگیر و شتابزدگی مبتلا است؛ آسانگیر است، چون میپندارد که به صلاح آمدن وضع و حال جامعه با صرف دگرگونی در نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه ممکن و میسور است؛ و شتابزده است، چون میخواهد این کار در طیّ چندین و چند سال به انجام رسد و ثمر دهد. ولی در تلقّی فرهنگی از روشنفکری، از سویی، عقیده بر این است که اگر وضع و حال فرهنگی مردم به همان سیرت و سان که بوده است بماند، حتّا با فرض صد بار دگرگونی نظام سیاسی نیز، بهبود و پیشرفتی واقعی و ماندگار به بار نخواهد آمد و، از سوی دیگر، فرض بر این است که تغییر وضع و حال فرهنگی بسیار دشوارتر و کندتر از آن است که، در نگاه نخستین، به نظر می‌آید. از قدرت فیزیکی و مادّی نظامهای سیاسی و از میزان اعمال قدرت، خشونت، و سبعیّت احتمالی این نظامها غفلت یا تغافل نباید داشت، امّا باید به این نکته نیز تفطن داشت که: اوّلاً: این نظامها فعّال

---

1. *subjective* 2. *objective*

مایشاء هم نیستند، و ثانیاً: بزرگترین عامل تسهیل‌کننده موفّقیّت‌شان فقر و عدم سلامت فرهنگی شهروندان است و، بنابراین، اگر بناست با آنها مقابله‌ای نیز صورت گیرد از طریق غنابخشی و سالم‌سازی فرهنگ مردم تواند بود. در نتیجه، نه از صرف برآمدن هیچ نظام سیاسی‌ای خوشحال باید بود، و نه از صرف فروافتادن آن.

و) روشنفکری که از شأن خود تلقّی سیاسی دارد همّ و غمّش بیشتر معطوف توفیق و شکست است و، به این جهت، بیشتر رویکردی مصلحت‌اندیشانه[1] دارد؛ و حال آن که در تلقّی فرهنگی از روشنفکری اهتمام بیشتر معطوف حقّ و باطل و رویکرد بیشتر رویکردی حقیقت‌طلبانه[2] است. در این تلقّی، روشنفکر در صدد نیست که، به هر قیمتی، هویّت مردم را حفظ و تثبیت کند و فقط حقوق اجتماعی مغفول مانده یا پایمال شده‌شان را از نظام سیاسی مطالبه کند، بلکه در مقام آن است که خود این هویّت را نیز به ترازوی حقیقت برکشد و اجزاء و مؤلّفه‌هایی از آن را که با حقیقت‌طلبی سازگاری ندارند نفی و امحاء کند.

وقت آن است که این آموزه مشترک همه ادیان و مذاهب را بجد بگیریم که تا وضع و حال درونی، باطنی، و انفسی آدمیان دگرگونی مطلوب نیابد وضع و حال بیرونی، ظاهری، و آفاقی آنان دگرگونی مطلوب نخواهد یافت.

هوگوفُن هوفمانستال[3]، شاعر و نمایشنامه‌نویس اتریشی (۱۹۷٤_۱۹۲۹) گفته است: " فلسفه باید داور و ناقد عصر خود باشد؛ و اگر به نماینده و سخنگوی روح زمانه بدل شود اوضاع رو به وخامت خواهد نهاد." میتوان، با استفاده از طرز بیان او، گفت: روشنفکر باید داور و ناقد فرهنگ مردم خود باشد؛ و اگر به نماینده و سخنگوی این فرهنگ بدل شود اوضاع رو به وخامت خواهد نهاد.

---

1. *pragmatistic* 2. *realisti*
3. *Hugo von Hofmannsthal*

١٧

عقیدەپرستی

اریش فروم[1]، روانکاو و فیلسوف اجتماعی آلمانی‌تبار امریکایی (۱۹۸۰ـ ۱۹۰۰) (در کتاب روانکاوی و دین)، به حق، معتقد است که ذات و لُبِّ لُباب بت‌پرستی چیزی نیست جز مطلق دانستن امور مقیّد و مشروط، کامل انگاشتن جنبه‌های ناقص جهان، و تسلیم شدن به آن امور و جنبه‌های به مقام خدایی رسیده. بر این اساس، هرگاه موجود و پدیده‌ای را که، در واقع، مقیّد و مشروط و ناقص است مطلق و کامل تلقّی کنیم و بالطّبع و بالتّبع تسلیم‌اش شویم بت‌پرست شده‌ایم و، در این جهت، فرقی نمیکند که آن موجود و پدیده چه چیزی باشد. چنین نیست که به مقام اطلاق و کمال فرا بردن پاره‌ای از چیزها بت‌پرستی باشد، ولی اگر همین معامله را با پاره‌ای چیزهای دیگر داشته باشیم بت‌پرست نشده باشیم. آنچه مرز بت‌پرستی را از نابت‌پرستی جدا میکند این است که چیزی که مطلق و کاملش میدانیم واقعاً مطلق و کامل هست یا نه، نه اینکه چیزی که می‌پرستیم چه هست یا چه نیست. شک نیست که امروزه کمتر کسی ستاره یا خورشید یا ماه یا مجسّمه‌ای فلزی یا چوبی را میپرستد، امّا این بدان معنا نیست که بت‌پرستی امری منسوخ و متروک شده است؛ بلکه میتواند فقط حاکی از این باشد که اشکال و صوری از بت‌پرستی جای خود را به اشکال و صور دیگری سپرده‌اند. امروزه، دیگر، تندیس تراشیده‌ای را نمیپرستیم امّا ممکن است پول یا قدرت یا موفقیّت یا شهرت یا محبوبیّت یا حیثیّت اجتماعی یا لذّت یا علم یا افکار عمومی یا گروهی سیاسی یا انسانی خاصّ یا رژیمی حکومتی یا... را بپرستیم. از باب ذکر نمونه، آلدوس هاکسلی[2]، رماننویس و نقّاد انگلیسی (۱۹۶۳ـ ۱۸۹٤)، (در کتاب فلسفه‌ی جاودانه) در عین اینکه میگوید: "برای

1. Erich Fromm 2. Aldous Huxley

اشخاص فرهیخته، اقسام ابتدائی‌تر بت‌پرستی جذّابیّت خود را از دست داده‌اند" معتقد است که انواع عدیده‌ای از بت‌پرستی عالیرتبه‌تر وجود دارند که آنها را "میتوان نخست به سه عنوان اصلی طبقه‌بندی کرد: بت‌پرستی فنّاورانه، بت‌پرستی سیاسی، و بت‌پرستی اخلاقی".

امّا، به نظر صاحب این قلم، شاخصترین مصداق بت‌پرستی، که شاید بتوان آن را علّةالعلل سایر مصادیق بت‌پرستی نیز تلق کرد، عقیده‌پرستی است. در عقیده‌پرستی، آدمی نخست شخص خود را به مقام اطلاق و کمال، یعنی به جایگاه خدایی، فرا میبرد (= خودپرستی)؛ سپس، به گفته‌ی اریش فروم (در کتاب دل آدمی)، به خودشیفتگی بدخیم[1] دچار میشود، یعنی خود را با آنچه دارد تعریف میکند، نه با آنچه انجام میدهد؛ و سرانجام، عقاید خود را جزو داشته‌ها و داراییهای خود به حساب می‌آورد. فرآورده این فرایند سه مرحله‌ای این میشود که عقاید خود را میپرستد، یعنی: اوّلاً: آنها را فراتر از زمان، مکان، و اوضاع و احوال و غیر متأثّر از عوامل تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی، به تعبیری امری ماورائی[2]، و بدون ذرّه‌ای نقص و عیب میداند، و ثانیاً: میخواهد که عالم و آدم خود را با این عقاید سازگار و موافق کنند و تسلیم آنها شوند و، چون، در اکثریّت قریب به اتفاق موارد، نشانی از این سازگاری و موافقت و تسلیم نمیبیند، خود دست‌اندرکار ایجاد آن میشود و به ستیزه با همه چیز برمیخیزد.

عقیده‌پرستی بزرگترین رقیب خداپرستی است، و کسانی که دغدغه خداپرستی دارند و میخواهند زندگی خداپسندانه‌ای سپری کنند باید کاملاً مراقب این رقیب باشند، یعنی هیچ‌چیز را با خود خدا عوض نکنند، حتّا عقیده به وجود خدا را. میخواهم بگویم که حتّا عقیده به وجود خدا خدا نیست و نباید پرستیده شود. خدای واحد را باید پرستید، نه کلمةالتّوحید را. معامله‌ای را که مؤمنان با خدای واحد میکنند نباید با کلمةالتوحید بکنند،

---

1. malignant narcissism

2. transcendental

بدین معنا که باید فقط خدا را مطلق، کامل، و مقدّس بدانند، و حتّا عقیده خود را به وجود خدا و تصوّر خود را از خدا به جایگاه اطلاق، کمال، و تقدیس فرانکشند. جایی که عقیده به وجود و وحدت خدا نیز خود خدا نیست، و نباید پرستیده شود معلوم است که وضع سایر عقاید بر چه منوال است. آیا خودِ باور به وحدت خدا مستلزم این نیست که غیر از همان خدای واحد هیچ چیز دیگری را به خدایی نگیریم و مگر یکی از آن چیزهای دیگر عقاید ما نیستند؟

آنچه مایه اَسَف و موجب احساس خطر است اینکه عقیده‌پرستی، که خصم خداپرستی است، عین خداپرستی انگاشته و/یا قلمداد شود. کسی که یا خود به چنین توهّم یکسان‌انگاری‌ای دچار باشد و/یا بخواهد دیگران را به چنین توهّمی گرفتار سازد ساحت زندگی درونی و فردی و خصوصی خود را به شرک می‌آلاید و ساحت زندگی بیرونی و جمعی و عمومی دیگران را به اصناف درد و رنجها می‌آکند.

برای اینکه خود را از جهت ابتلاء یا عدم ابتلاء به بیماری عقیده‌پرستی بیازماییم راهی نیست جز اینکه ببینیم که چه عقیده‌ای را، و تا چه حدّ، حاضریم در معرض نقد دیگران درآوریم و صدق و کذب و حقّانیّت و بطلان و اعتبار و عدم اعتبار آن را به ترازوی تفکّر نقدی[1] بسنجیم. به محض اینکه احساس کنیم که خوش نداریم یکی از عقایدمان در بوته تفکّر نقدی واقع شود و/یا به ادلّه و براهین صاحبان عقاید مخالف آن گوش سپاریم، یعنی به محض اینکه احساس کنیم که خوش داریم خود را نسبت به عقاید و اقوال دیگران کَر کنیم، باید پی ببریم که در سنگلاخ عقیده‌پرستی گام نهاده‌ایم و از خداپرستی دور افتاده‌ایم، فارغ از اینکه آن عقیده‌ای که درباره‌اش تصمیم خود را گرفته‌ایم ("تصمیم"، در اصل عربی‌اش، به معنای "کر کردن" است) چه عقیده‌ای باشد.

---

1. critical thinking

وقت آن است که هر یک از ما به خود بباوراند که: الف) من مطلق، کامل، و مقدّس، یعنی خدا، نیستم؛ ب) من با داشته‌هایم تعریف نمیشوم، بلکه با کرده‌هایم تعریف میشوم؛ و ج) عقاید من از آن سنخ داشته‌هایی نیستند که باید به هر قیمتی، و با هر هزینه‌ای برای خودم و دیگران، نگهشان دارم، بلکه تا زمانی، و تا حدّی، ارزش نگه داشتن دارند که نسبت به نقائض‌شان رجحان استدلالی و معرفتی‌ای داشته باشند.

و سخن آخر اینکه خدا نداشتن، به مراتب بهتر از چند خدا داشتن است.

مجموعهٔ بینش معنوی

منتشر شده است

نشر نگاه معاصر